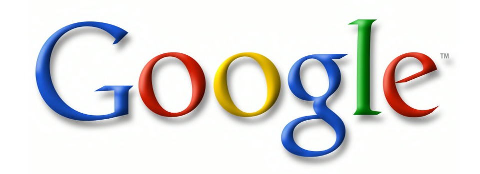



B 1,137,901


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
A. RIEHL, F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.

ZWÖLFTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1907.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Selbstanzeigen:







Kant von Joh. Schilling

Kant und die moderne Mathematik.

(Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik.)

Von Ernst Cassirer.

Das Schicksal und die Zukunft der kritischen Philosophie wird durch ihr Verhältnis zur exakten Wissenschaft bedingt. Wenn es gelänge, das Band zwischen ihr und der Mathematik und mathematischen Physik zu zerschneiden, so wäre sie damit ihres Wertes und Inhalts beraubt. Wie hier die geschichtlichen Wurzeln ihrer Entstehung liegen, so kann auch ihre Fortdauer nur durch diesen lebendigen Zusammenhang gesichert werden. Der Bestand ihrer Sätze bildet somit keinen fertigen und ein für alle Mal gesicherten Besitz, sondern er muss sich gegenüber den Wandlungen der wissenschaftlichen Überzeugungen und Begriffe stets von Neuem rechtfertigen. Hier giebt es keine selbstsicheren Dogmen, die auf ihre „unmittelbare Evidenz“ hin angenommen und für alle Zeiten festgestellt werden könnten: dauernd ist allein die Aufgabe der ständig erneuten Prüfung der wissenschaftlichen Grundbegriffe, die für die Kritik zugleich zu strenger subjektiver Selbstprüfung wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus darf jeder Versuch einer logischen Vertiefung und Klärung der Grundlagen der Mathematik von vornherein des grössten philosophischen Interesses gewiss sein, — gleichviel in welcher Tendenz er unternommen wird. Die Methode der Untersuchung allein kann über ihren wissenschaftlichen Charakter entscheiden. Wenn die Grundfrage mit Sicherheit und Gründlichkeit erfasst, wenn ihre Verzweigungen in die besonderen Gebiete des Wissens mit voller Sachkunde verfolgt werden, so liegt, wie immer man über das schliessliche Ergebnis urteilen mag, schon in dieser Art der Forschung ein dauernder Gewinn. Alle diese Eigenschaften aber vereinen sich in Louis

Couturats neuem Werke über die Prinzipien der Mathematik.[1]) Für alle die, die den erkenntniskritischen Diskussionen der letzten Zeit gefolgt sind, ist Couturat kein Fremder: verfolgt er doch seit einem Jahrzehnt in all seinen Schriften und Abhandlungen unablässig das Ziel, weitere philosophische Kreise für die Teilnahme an den Errungenschaften der neueren Mathematik zu gewinnen. Wie er sich in seinem Werke „De l'Infini mathématique"[2]) vor allem die Aufgabe gestellt hat, den Cantorschen „transfiniten" Zahlen das Bürgerrecht in der Philosophie zu erkämpfen, so hat er seither jede wichtige neuere Leistung auf dem Gebiet der mathematischen Prinzipienlehre mit ausführlichen und anregenden Kommentaren begleitet. Auch sein historisches Werk über Leibniz liegt wenigstens mittelbar in der Richtung dieser Studien, indem es an einem typischen geschichtlichen Beispiel die philosophische Fruchtbarkeit der mathematischen Logik, die Leibniz in seinem Gedanken der allgemeinen Charakteristik zuerst begründet hat, zu erweisen sucht.[3]) Wenn Couturat nunmehr aus all diesen bisherigen Arbeiten die Summe zieht und wenn er dabei überall zu schärfstem Widerspruch gegen die Grundgedanken der Kantischen Philosophie geführt wird, so fordert dieses Ergebnis eingehende Beachtung und Prüfung. Handelt es sich doch um einen Denker, der **ursprünglich** der kritischen Philosophie keineswegs fern stand, und der, wenn er manche ihrer besonderen Resultate bekämpfte, doch ihre allgemeine Auffassung der Mathematik durchaus zu teilen schien. Die Wahrheiten der Mathematik, selbst die der reinen Arithmetik, sind ihm, in seinen ersten Schriften, „synthetische Sätze a priori". „Es war vielleicht nicht ohne Interesse, zu konstatieren" — so schreibt er in seiner Kritik der Schröderschen Definition der **Zahl** — „dass die übrigens sehr berechtigte Tendenz der modernen Mathematiker, die ursprünglichen Daten ihrer Wissenschaft auf rein logische Begriffe zurückzuführen und die Rolle der „Anschauung" so viel wie möglich einzuschränken, die **Kantische Theorie** der mathematischen

[1]) Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des Mathématiques de Kant. Paris (F. Alcan) 1905.

[2]) Paris (Alcan) 1906.

[3]) La Logique de Leibniz d'après des documents inédits. — Vgl. über dieses Werk das ausführliche kritische Referat in meiner Schrift „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen". Marburg 1902. S. 541—48.

Urteile, indem sie sie einer strengen Kontrole und einer Art Gegenprobe unterwirft, nur umsomehr bestätigt und festigt."[1]) Wenn Couturat, wenige Jahre darauf, dahin geführt wird, in eben dieser Theorie den Grundmangel der kritischen Philosophie zu sehen, wenn er Kant vorwirft, dass seine gesamte Erkenntniskritik in einer beschränkten und engen Auffassung der Mathematik und ihres Geltungswertes wurzle, — so müssen es wichtige und beachtenswerte Motive sein, die diese Umkehr bewirkt haben.

I.

Wer den Fortschritten der modernen Mathematik auch nur von fernher mit philosophischem Interesse gefolgt ist, der muss von Bewunderung über die Kraft und Reinheit des begrifflichen Denkens erfüllt werden, die sich hier bekundet. Wenn es eine Zeit lang schien, als ob die Strenge der antiken Beweismethoden nach der Entdeckung der Infinitesimalrechnung verlassen und verdunkelt sei, so zeigte es sich im weiteren Fortschritt immer deutlicher, dass erst in dieser Erweiterung ihres Gesichtskreises die Mathematik ihre volle Freiheit und Sicherheit zu gewinnen vermochte. Wie die allgemeine Funktionentheorie, in der scharfen und strengen Bedeutung, die sie dem Begriff der Grenze gab, die Analysis auf ein festes Fundament stellte, so wurde auch die Geometrie durch die allgemeinere Fassung des Raumbegriffs zu immer tieferer Einsicht in den Zusammenhang und in die Notwendigkeit der einzelnen Axiome geführt. Wenn früher, um eine Lücke im begrifflichen Beweisverfahren zu decken, auf irgend eine evidente „Anschauung" zurückgegriffen wurde: so hat dieses Verfahren längst alles Recht verwirkt. Nur was sich aus den ersten Definitionen, aus den ursprünglichen Setzungen des Denkens in lückenloser deduktiver Folge gewinnen lässt, darf Anspruch auf Anerkennung erheben. So ist die neuere Mathematik im tiefsten platonischen Sinne des Wortes „dialektisch" geworden: ihre „Hypothesen" sind ihr nicht beliebig aufgegriffene Ansatzpunkte, die sich nur in der bunten Fülle ihrer Folgerungen mittelbar bewähren, sondern sie stellen die notwendigen und hinreichenden gedanklichen Bedingungen dar, die ein bestimmtes Gebiet von

---

[1]) „Sur une définition logique du nombre". Revue de Métaphysique et de Morale VIII (1900). S. 36.

Lehrsätzen vollständig begründen, die aber ihrerseits wieder nur dann als begründet gelten können, wenn es gelingt, sie aus allgemeineren logischen Ursprungsbegriffen abzuleiten.[1])

Diese Grundtendenz, die sich bisher nur im Aufbau der besonderen mathematischen Disziplinen bethätigte, verlangt immer stärker nach einem einheitlichen philosophischen Ausdruck. Aus dieser Forderung heraus ist das Werk Bertrand Russells über die Prinzipien der Mathematik entstanden, das es — gestützt auf die Vorarbeiten Peanos und Cantors — zum ersten Male unternimmt, das Gesamtgebiet der modernen Mathematik nach einem strengen Plane darzustellen.[2]) In diesem Werke, das er all seinen Ausführungen durchweg zu Grunde legt, erblickt Couturat die Krönung und die Synthese aller kritischen Untersuchungen, mit denen die Mathematiker seit einem halben Jahrhundert beschäftigt sind. Hier sind Logik und Mathematik zu wahrhafter, fortan unlöslicher Einheit verschmolzen; und aus diesem ihrem inneren Zusammenhang erwächst für beide ein neuer Begriff ihrer Aufgabe und ihres Gegenstandes. Die Mathematik ist nicht länger — wofür sie Jahrhunderte lang gehalten wurde — die Wissenschaft von Grösse und Zahl, sie erstreckt sich fortan auf alle Inhalte, in denen vollkommene gesetzliche Bestimmtheit und stetige deduktive Verknüpfung erreichbar ist. Analog erfährt die Logik, die bisher kaum irgend ein anderes Verhältnis, als die Subsumption eines bestimmten Subjekts unter einen umfassenden Prädikatsbegriff betrachtete, eine Erneuerung und Erweiterung ihres Gehaltes: sie wird zur allgemeinen Logik der Relationen, die die verschiedenen möglichen Grundtypen der Beziehung analysiert und auf ihre formalen Momente zurückführt. Dieser Aufgabe aber kann sie erst genügen, nachdem sie sich eine feste Zeichensprache geschaffen hat, in der sie die Grundbegriffe selbst und ihre Verknüpfungsformen zu fixieren und auszudrücken vermag. Die Umwandlung der Logik in die „Logistik" — wie Couturat fortan den symbolischen Logikkalkül benennen will — ist der entscheidende und notwendige Schritt, der ihr erst ihre positive wissenschaftliche Fruchtbarkeit sichert.

Es kann hier nicht versucht werden, den Beweisgang, den Couturat einschlägt, um diese seine Grundthese zu erhärten, im

[1]) Vgl. Platon, Republ. 511 A u. B.

[2]) Bertrand Russell, The Principles of Mathematics, t. I (Cambridge University Press, 1903).

Einzelnen zu verfolgen. Seine Schrift ist bereits eine knappe und prägnante Übersicht über die Probleme, die Russells umfassendes Werk ausführlich behandelt; man würde ihren Inhalt unkenntlich machen, wenn man versuchen wollte, ihn von Neuem in einen kurzen Bericht zusammenzudrängen. Mathematische Entwickelungen können nicht im Auszug dargeboten werden: sie müssen als Ganzes erfasst und beurteilt werden. So muss es genügen, im Folgenden nur die leitenden philosophischen Gesichtspunkte aus Russells und Couturats Entwickelungen herauszuheben. Was den eigentlichen Logikkalkül angeht, der von Boole begründet, von Ernst Schroeder weitergebildet und ausgebaut worden ist, so lässt er sich im Ganzen unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, je nachdem man die Elemente, die in die Formeln eingehen, als Begriffe oder als Urteile ansieht. Im ersteren Falle besteht die fundamentale logische Beziehung zwischen zwei Inhalten a und b darin, dass der eine als eine besondere Spezies des anderen betrachtet und unter ihn als Gattungsbegriff subsumiert wird: dass somit vom Standpunkt des Umfangs aus, die Klasse der a in der Klasse der b enthalten gedacht wird, während, vom Standpunkt des Inhalts aus, das Merkmal a als eine Bedingung angesehen wird, die das andere Merkmal b notwendig nach sich zieht. Fasst man dagegen die beiden Glieder der Verknüpfung als Urteile auf, so bedeutet der Satz, dass a in b „eingeschlossen“ ist, ($a < b$), dass die Wahrheit des Urteils a diejenige von b verbürgt und mit sich führt.[1]) Neben dem Kalkül der Urteile und dem der Klassen aber steht eine dritte Form, die für die logische Analyse der Mathematik von ungleich grösserem und allgemeinerem Werte ist. Es handelt sich um den Relationskalkül, der namentlich in Russells Werk eine erweiterte und vertiefte Bedeutung gewonnen hat. Da wir es in der Mathematik beständig mit Beziehungen zu thun haben, so entsteht die Aufgabe, die verschiedenen Relationstypen gesondert zu studieren und sie in bequemen und leicht zu handhabenden Symbolen zu verkörpern. Wenn Schroeder und Peirce hierbei davon ausgegangen waren, die Relation selbst einzig durch ihre beiden Termini definiert zu denken, wenn sie sie also lediglich durch „Paare“ von Elementen (x, y) (u, v) (z, w) bezeichneten, so

[1]) Vgl. hierzu Couturats kurzes Handbuch über die Algebra der Logik, das zur ersten Einführung in den Logikkalkul vortrefflich geeignet ist. (L'Algèbre de la Logique. Paris, Gauthier Villars, 1905.)

schliesst dies, wie Russell hervorhebt, vom philosophischen Standpunkt, einen Zirkel ein. Denn die Paare, die hier zur Bestimmung der Relation verwendet werden, sind nicht als Klassen im gewöhnlichen Sinne zu behandeln, sondern schliessen eine bestimmte Ordnung ein: da es z. B. nicht erlaubt ist, die beiden Glieder umzukehren, und an Stelle der Beziehung (x, y) die andere (y, x) zu setzen. Der Begriff der Ordnung selbst aber ist nur eine besondere Art der Beziehung, sodass diese Definition das Moment, das sie zur Bestimmung bringen will, implicit bereits voraussetzen muss. Nicht die „Klasse" ist somit der erste und ursprüngliche Begriff; sondern umgekehrt ist es die bestimmte Eigenart einer Relation, die es erst ermöglicht, feste Klassen zu setzen und abzugrenzen.[1])

Es ist, wie mir scheint, in der That ein neuer und fruchtbarer Gesichtspunkt, der hier von Russell in die Behandlung der formalen Logik eingeführt wird. Die gesamte „klassische" Logik hat es seit Aristoteles mit nichts anderem als mit der Subsumption von Inhalten, mit der Über- und Unterordnung der „Sphären" zweier Begriffe zu thun. Diese Fragestellung erklärt sich zwanglos aus den metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Lehre: weil die höchste Wirklichkeit die der Substanz ist, alles andere aber nur nachträglich und sekundär an ihr in die Erscheinung tritt, darum kann auch das Urteil, das keinen anderen Beruf hat, als die Verhältnisse des Seienden zu wiederholen und nachzubilden, nur von festen Subjekten ausgehen, um ihnen nacheinander verschiedene Prädikate zuzusprechen. Es ist ein merkwürdiges Geschick, dass diese Grundanschauung, die, wie man sieht, im System des Aristoteles ihr Recht und ihre natürliche Stelle hat, die Lebenskraft dieses Systems selbst bei weitem überdauert hat. Von der Renaissance an beginnt in der Philosophie, wie in der Wissenschaft der Kampf gegen die substantielle Weltansicht. Immer deutlicher spricht sich die Erkenntnis aus, dass nicht die absoluten Substanzen, sondern die Gesetze den eigentlichen Inhalt und Vorwurf der wissenschaftlichen Forschung zu bilden haben. Kepler und Galilei arbeiten in Gemeinschaft mit Descartes an dieser

---

[1]) Russell, § 27—28; Couturat S. 27 f. — Das Werk von Russell wird im Folgenden durchweg nach der Paragrapheneinteilung, dasjenige von Couturat nach der Seitenzahl citiert.

neuen Einsicht.[1]) Aber je mehr die aristotelische Anschauung in der Wissenschaft und in der allgemeinen Weltansicht zurückgedrängt wird, um so unumschränkter bleibt ihre Herrschaft in der Logik. An diesem einen Punkte kann sich die scholastische Denkart, die überall sonst beständig an Boden verliert, dauernd behaupten. So erscheint die Syllogistik überall als das eigentlich reaktionäre und hemmende Moment. Die Logik bleibt an den Gesichtspunkt der Substanz und somit an die Grundform des Urteils der Prädikation gebunden,[2]) während das lebendige wissenschaftliche Denken immer deutlicher auf den Funktionsbegriff als seinen eigentlichen systematischen Mittelpunkt hinzielt. Man erkennt in diesem Zusammenhang den Wert und die Notwendigkeit der neuen Grundlage, auf die Russell die Logik zu stellen sucht. Die Mathematik ist in seiner Darstellung nichts anderes als eine spezielle Anwendung der allgemeinen Logik der Relationen; der Relationsbegriff aber geht seinerseits auf den fundamentaleren Gedanken der „Funktionalität" zurück.[3]) Es ist für die geschichtliche und sachliche Problemlage charakteristisch, dass überall, wo auf eine strenge deduktive Ableitung der mathematischen Prinzipien gedrungen wird, dieser Gedanke an die Spitze tritt. In diesem Sinne hat Dedekind versucht, die gesamte Arithmetik auf die einzige Operation der Beziehung und gegenseitigen Zuordnung von Inhalten zu gründen.[4]) Überblickt man das

---

[1]) Vergl. hierzu die ausführliche Darstellung in meiner Schrift „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", Bd. I, Berlin 1906.

[2]) Als Beweis dafür, wie sehr dieser Gesichtspunkt auch in der neueren Gestaltung der Logik noch herrschend geblieben ist, hätte Russell die eigentümlichen Schwierigkeiten anführen können, die die Logiker sich mit der Darstellung und Einordnung der sog. „Impersonalien" gemacht haben. Das Problem, das man hier gesehen hat, verschwindet, sobald allgemein eingesehen ist, dass es grosse Klassen von Urteilen giebt, die sich dem gewöhnlichen Schema, kraft dessen einem bestimmten „Subjekt" eine Eigenschaft als Prädikat beigelegt wird, in keiner Weise einfügen lassen, dass vielmehr dieses Schema gerade gegenüber den wichtigsten Grundurteilen der Mathematik versagt. — Vgl. Russell §§ 214, 215, 426 u. s.

[3]) Über die allgemeinste Bedeutung des Funktionsbegriffs vgl. Russell § 254 sowie Revue de Métaphysique XIII (1905), 906 ff.

[4]) „Verfolgt man genau, was wir bei dem Zählen der Menge oder Anzahl von Dingen thun, so wird man auf die Betrachtung der Fähigkeit des Geistes geführt, Dinge auf Dinge zu beziehen, einem Ding ein

Ganze dieser Entwickelungen, so kann man schon hier, in den ersten Anfängen, ein vorläufiges Urteil über den Wert der „Logistik“ fällen. Wie immer man über ihre Bedeutung für die Gesamtheit der philosophischen Probleme denken mag: es lässt sich nicht leugnen, dass sie die „formale Logik“ erneuert und sie wiederum mit dem Lebenssaft der Wissenschaft erfüllt hat. Auch mit Rücksicht auf die Kantische Lehre ist dieses Ergebnis von Wichtigkeit. Die Logistik kann — aus Gründen, die später entwickelt werden sollen — die „transscendentale“ Logik niemals verdrängen oder ersetzen; aber es ist nicht zu bezweifeln, dass sie in ihrer modernen Gestalt für die eigentlichen erkenntniskritischen Probleme reichere Anregungen bietet und einen sichereren „Leitfaden“ enthält, als Kant ihn in der traditionellen Logik seiner Zeit besass.

II.

1. Der konstruktive Aufbau der mathematischen Prinzipienlehre beginnt bei Russell und Couturat mit einer eingehenden Zergliederung des Zahlbegriffs. Die Ansicht zwar, die hier das einzige Fundament der Mathematik sieht, und die es unternimmt, das gesamte Gebiet der Analysis aus dem blossen Begriff der Zahl, ja der ganzen Zahl, aufzubauen, darf heute, wie beide betonen, als überwunden gelten. Die modernen Mannigfaltigkeitsuntersuchungen, sowie die Gruppentheorie lassen klar erkennen, dass es dem wahren Charakter der Mathematik widerstreitet, wenn man sie auf das Gebiet der Quantität einzuschränken sucht. Die Mathematik ist — nach einer Definition, die Gregor Itelson vorgeschlagen und die Couturat angenommen hat[1]) — „die Wissenschaft der geordneten Gegenstände“: sie erstreckt sich auf alle qualitativen Beziehungen überhaupt, sofern sie nach einer strengen begrifflichen Regel erkennbar sind. Es entspricht somit

---

Ding entsprechen zu lassen, oder ein Ding durch ein Ding abzubilden, ohne welche Fähigkeit überhaupt kein Denken möglich ist. Auf dieser einzigen auch sonst ganz unentbehrlichen Grundlage muss nach meiner Ansicht... die gesamte Wissenschaft der Zahlen errichtet werden.“ (Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? 2. Aufl. Braunschweig 1893, S. VIII.)

[1]) S. Couturats Bericht über den Genfer Philosophen-Kongress. Rev. de Métaphys. XII (1904).

dem logischen Rangverhältnis der Probleme, wenn wir — im Gegensatz zu der Darstellung Russels und Couturats — sogleich den Begriff der Ordnung an die Spitze stellen und erst von ihm aus den Zugang zum Begriff der Zahl zu gewinnen suchen.[1])

Hierbei gilt es zunächst, die allgemeinsten Bestimmungen zu betrachten, die der Logik der Relationen zu Grunde liegen.[2]) In jeder Relation zwischen zwei Gliedern x und y bietet sich zunächst ein Unterschied des „Sinnes" dar, je nachdem wir die Beziehung von x zu y oder die entgegengesetzte von y zu x ins Auge fassen: wir werden — wenn wir die erstere Beziehung mit x R y bezeichnen — die zweite als ihre Umkehrung oder ihre „converse" Relation auffassen und durch das Symbol y $\breve{R}$ x zum Ausdruck bringen. Die Elemente, zwischen denen eine bestimmte Relation stattfindet, zerfallen nun in zwei Klassen, deren erste die „sich beziehenden", deren zweite die „bezogenen" Glieder oder, mit anderen Worten, die Vorder- resp. die Hinterglieder der Relation („referent" und „relatum") umfasst. Bezeichnen wir jetzt als den „Bereich" (domain) einer Beziehung R den Inbegriff ihrer Vorderglieder, so wird der Inbegriff ihrer Hinterglieder den Bereich der zugehörigen conversen Beziehung $\breve{R}$ ausmachen: die Gesamtheit der Vorder- und Hinterglieder soll das „Gebiet" (field) der betreffenden Beziehung genannt werden. Eine Relation (x R y) heisst „symmetrisch", wenn sie mit ihrer Umkehrung identisch ist, d. h. wenn x R y stets und notwendig y R x nach sich zieht, sie heisst „nicht-symmetrisch", sobald dies nicht der Fall ist und „asymmetrisch", sobald aus x R y die Unmöglichkeit von y R x hervorgeht. Wir bezeichnen sie ferner als „transitiv", wenn daraus, dass sie zwischen je zwei Gliedern x und y und y und z besteht, stets auch ihre Geltung für x und z folgt, während sie im entgegengesetzten Falle als „nicht-transititiv" oder, wenn das Zusammenbestehen von x R y und y R z mit x R z nicht nur nicht notwendig, sondern unmöglich ist, als „intransitiv" bezeichnet wird.[3])

---

[1]) Auf die logische Definition der Kardinalzahlen, insbesondere der Null und der Eins, die ein schwieriges und strittiges Kapitel der Logistik bildet, soll hier nicht eingegangen werden; ich denke in anderem Zusammenhang auf sie zurückzukommen.

[2]) Zum Folgendem vgl. Russell § 94 ff.; Couturat S. 27 ff.

[3]) Als bequeme Beispiele für diese verschiedenen Relationstypen führt Russell (§ 208) die mannigfachen Verwandtschaftsbeziehungen an:

Nachdem diese allgemeinen Festsetzungen getroffen sind, können wir den Begriff der Ordnung schärfer umgrenzen. Wir müssen zunächst erkennen, dass die Ordnung in einer bestimmten „Schar" von Elementen niemals schon als fertige Eigenschaft an den einzelnen Elementen selber haftet und mit ihnen mitgegeben ist, sondern dass sie erst durch die erzeugende Relation, aus der die einzelnen Glieder hervorgehen, bestimmt wird. Mit dieser Relation ist auch ihr „Gebiet" und somit der Inbegriff der Elemente gegeben; nicht aber bestimmt umgekehrt das Gebiet die Art und den Charakter der Relation (Russell § 231). Wir werden somit vor allem die verschiedenartigen erzeugenden Relationen, aus denen irgendwelche geordnete Reihen sich ergeben können, ins Auge zu fassen und näher zu zergliedern haben. Diese Analyse, die Russell im Einzelnen durchführt, führt nun insofern zu einem einfachen Ergebnis, als sich zeigt, dass jede bestimmte Ordnung im letzten Grunde stets auf eine transitive und asymmetrische Beziehung zurückzuführen und in ihr erschöpfend darzustellen ist (Russell § 195 ff.). Betrachten wir nun zwei geordnete Folgen u und v, so werden wir sie „ähnlich" nennen, wenn zwischen ihnen eine eindeutige und umkehrbare Entsprechung der Art besteht, dass, wenn in der Folge u ein Element a_1 einem anderen b_1 vorangeht, auch in v das entsprechende Element a_2 dem entsprechenden b_2 vorangeht. Genauer gesprochen, betrifft diese Definition der Ähnlichkeit nicht sowohl die Inbegriffe u und v selber, als ihre erzeugenden Relationen: zwei Relationen P und Q heissen ähnlich, wenn zwischen ihren beiderseitigen Gebieten eine eindeutige und umkehrbare Entsprechung von der Art besteht, dass zwei Elementen, die in der Beziehung P stehen, stets zwei andere entsprechen, die zueinander die Beziehung Q besitzen. Bezeichnen wir die beiderseits eindeutige Relation, kraft deren die Glieder von u denen von v zugeordnet sind, mit S, so können wir uns das Verhältnis in folgendem schematischem Bilde veranschaulichen:

$$\begin{array}{ccccccc} a_1 & P & b_1 & P & c_1 & P & d_1 \ldots \\ S & & S & & S & & S \\ a_2 & Q & b_2 & Q & c_2 & Q & d_2 \ldots \end{array}$$

---

so ist die Beziehung zwischen „Geschwistern" symmetrisch und transitiv, die Beziehung „Bruder" nicht symmetrisch, aber transitiv; die Beziehung „Nachkomme" asymmetrisch und transitiv, die Beziehung „Vater" asymmetrisch und intransitiv u. s. w.

Da ferner die Relation der Ähnlichkeit kraft ihrer Definition symmetrisch und transitiv ist, so werden alle Reihen, die irgend einer ursprünglichen Reihe ähnlich sind, damit auch untereinander in bestimmter einzigartiger Weise verknüpft: wir können sie somit sämtlich — sofern sie die Eigenschaft besitzen, sich unter Wahrung der Ordnung ihrer Elemente wechselseitig eindeutig einander zuordnen zu lassen — unter einen gemeinsamen Begriff befassen, indem wir ihnen denselben „Ordnungstypus" zusprechen. —

Die Untersuchungen der bedeutendsten modernen Mathematiker — insbesondere die Theorieen von Helmholtz, Kronecker und Dedekind — haben gezeigt, dass es zur Begründung der gesamten Arithmetik genügt, wenn wir die natürliche Zahlenreihe lediglich als eine Folge von Elementen definieren, die durch eine bestimmte Ordnung miteinander verknüpft sind, — wenn wir also die einzelnen endlichen Zahlen, ohne sie als „Vielheiten" von Einheiten zu betrachten, lediglich durch die „Stellung", die ihnen innerhalb der Gesamtreihe zukommt, charakterisiert denken. Die elementaren Rechnungsoperationen, wie Addition und Multiplikation, können unter dieser Voraussetzung definiert und ihre formalen Eigentümlichkeiten, wie das associative und kommutative Gesetz, vollständig bewiesen werden.[1]) Auch die Verallgemeinerung des Zahlbegriffs lässt sich durchaus innerhalb dieser Grenzen vollziehen und erklären. Was zunächst die Brüche angeht, so handelt es sich in ihnen nicht sowohl um ein neues Gebiet von Zahlobjekten, als vielmehr um Ausdrücke für bestimmte Operationen, die wir innerhalb der ganzen Zahlen vollziehen: also um „Verhältnisse" oder Relationen, die zwischen ganzen Zahlen stattfinden. Analog ergiebt sich der Unterschied positiver und negativer Zahlen, sobald wir darauf achten, dass die erzeugende Relation, aus der die Glieder der natürlichen Zahlenreihe entstanden sind, wie jede Beziehung doppelseitig ist, und eine Verschiedenheit des „Sinnes" einschliesst. (Siehe oben S. 9.) Nennen wir R die beiderseitig eindeutige Relation, die zwischen einer Zahl und der ihr zunächst folgenden besteht, so ist unmittelbar mit ihr auch ihre Umkehrung $\breve{R}$ (d. h. die Beziehung, die zwischen

[1]) Vgl. bes. Helmholtz, Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet, sowie Kronecker, Über den Zahlbegriff (Philosoph. Aufsätze, Ed. Zeller zu seinem 50jähr. Doktorjubiläum gewidmet, Leipzig 1887).

einer Zahl und der ihr vorangehenden stattfindet) gegeben. Die positive Zahl + a soll alsdann die Operation anzeigen, die der Relation R^a entspricht, während die negative Zahl — a die Operation angiebt, die der „conversen" Relation $\breve{R}^a$ entspricht: die erstere besagt somit, mit anderen Worten, dass man in der Zahlenreihe um a-Stellen fortschreiten, die letztere, dass man in ihr um a-Stellen zurückschreiten soll.[1]) Diese Erklärung entspricht, wie Couturat betont, völlig der populären Auffassung des Negativen und den anschaulichen Beispielen, die man von ihm zu geben pflegt: aber sie ist nichtsdestoweniger auf den reinen Begriff der Relation gegründet und somit von jeder geometrischen Betrachtung und jeder Anschauung unabhängig.[2])

2. Die gleiche Erwägung bestätigt sich in der Betrachtung der Irrationalzahl, in deren Einführung Russell und Couturat im wesentlichen der bekannten Dedekind'schen Erklärung folgen, nach welcher die Irrationalzahl durch den „Schnitt", den sie innerhalb der Reihe der rationalen Zahlen hervorbringt, definiert wird. Betrachten wir zunächst eine beliebige rationale Zahl a, so sehen wir, dass durch sie das Ganze der übrigen Rationalzahlen in zwei Klassen A_1 und A_2 geteilt wird, von denen die erste alle Zahlen umfasst, die kleiner als a sind, während die zweite

---

[1]) Couturat S. 80; vgl. hierzu besonders die Ausführungen von Natorp in der „Bibliothèque du congrès international de Philosophie": „Nombre, Temps et Espace dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée" § 20. S. auch die Ableitung der negativen Zahlen in Natorps „Logik in Leitsätzen zu akadem. Vorlesungen", Marb. 1904, § 23.

[2]) Mit diesen Sätzen giebt Couturat die Ansicht auf, die er in seinem Werke „De l'Infini mathématique" verfochten hatte: dass nämlich die negativen und die irrationalen Zahlen nur als Symbole konkreter Grössen zu verstehen seien, und dass somit die Verallgemeinerung der ganzen Zahl keine natürliche und spontane Entwickelung ihrer Idee, sondern ihr von aussen durch die Rücksicht auf die kontinuierliche Grösse aufgezwungen sei (a. a. O. S. 179 u. ö.). Dagegen scheint es allerdings an einer späteren Stelle, als solle diese frühere Auffassung wieder in ihr Recht treten, da hier ausdrücklich gelehrt wird, dass die Erweiterung des Zahlbegriffs nicht aus einer immanenten Notwendigkeit, sondern aus der Idee der Grösse stammt (S. 115). Ich vermag indes diese Auffassung mit der Grundtendenz, von der Couturats Werk beherrscht wird, nicht zu vereinen: denn da nach Couturat die Grösse ein empirisches Element einschliessen soll, so würde auch die Zahl, sofern sie sich auf sie stützt und sie voraussetzt, in die gleiche Bedingtheit hineingezogen; sie wäre somit nicht mehr aus rein „logischen Konstanten" ableitbar.

alle diejenigen, die grösser als a sind, in sich enthält, sodass weiterhin auch jede Zahl der Klasse A_1 kleiner als jede Zahl der Klasse A_2 ist. Bewirkt somit jede rationale Zahl einen „Schnitt" der Zahlenreihe, so gilt doch nicht der umgekehrte Satz, da es, wie man sich leicht überzeugt, unendlich viele Schnitte der Zahlenreihe giebt, die durch keine Rationalzahl hervorgebracht werden. Sei z. B. D eine positive ganze Zahl, die aber nicht das Quadrat einer ganzen Zahl sein soll, so giebt es eine positive ganze Zahl λ von der Art, dass $\lambda^2 < D < (\lambda + 1)^2$. Nimmt man also in die erste Klasse A_1 jede positive rationale Zahl auf, deren Quadrat $< D$ ist, in die zweite Klasse A_2 dagegen alle übrigen rationalen Zahlen, so ist damit wiederum eine vollständige Einteilung des gesamten Systems der Rationalzahlen gegeben, ohne dass sich doch — da es keine rationale Zahl giebt, deren Quadrat gleich D wäre — in diesem System selber ein Element aufweisen liesse, das diese Einteilung bewirkte und dass somit grösser als alle Zahlen der ersten und kleiner als alle Zahlen der zweiten Klasse wäre.[1] Trotzdem weisen alle diese Schnitte, wenn man sie untereinander und mit den übrigen, durch Rationalzahlen hervorgebrachten Einteilungen vorgleicht, eine eindeutige und vollständige Bestimmtheit auf, sodass sie sich sämtlich voneinander unterscheiden und gemäss der Art, wie sie aufeinander folgen, in eine Reihe ordnen lassen. Damit aber — und dies ist der entscheidende logische Gesichtspunkt — haben wir an ihnen genau diejenigen Momente wiedergefunden, die auch das wesentliche begriffliche Charakteristikum der uns bisher allein bekannten Rationalzahlen ausmachen: wir sind somit berechtigt, fortan nur diese allgemeine Eigentümlichkeit festzuhalten und überall dort, wo sie vorliegt, eine neue Zahl durch sie definiert anzusehen. Während wir anfangs von gegebenen Zahlen ausgingen und an ihnen bestimmte Merkmale feststellten, erschaffen wir jetzt umgekehrt, wo immer uns eine analoge Bestimmtheit entgegentritt, für ihren Ausdruck ein neues Zahlensymbol. Wir sehen somit, dass wir, um zum Begriff der Irrationalzahl zu gelangen, nirgends auf die anschaulichen geometrischen Verhältnisse der Grössen zu reflektieren brauchten, sondern vielmehr dieses Ziel innerhalb des rein arithmetischen

[1]) Dedekind, Stetigkeit und irrationale Zahlen, 2. Aufl., Braunschweig 1892, § 4.

Gebietes zu erreichen vermochten.[1]) Die Zahl bedeutet, als reine Ordnungszahl angesehen, ihrem ganzen Inhalt nach nichts anderes als eine „Stelle“: es ist somit eine notwendige und konsequente Weiterführung, dass wir überall dort, wo es uns gelingt, kraft einer bestimmten begrifflichen Vorschrift eine Stelle als einzelne zu fixieren, umgekehrt eine neue Zahl als „gegeben“ betrachten. Denn Gegebenheit kann hier, wo wir uns ganz im Bereich rein ideeller Setzungen bewegen, nichts anderes bedeuten, als völlige logische Bestimmtheit, als die Eindeutigkeit einer gedanklichen Operation.[2])

---

[1]) Um die Stetigkeit des Gebietes der reellen Zahlen zu definieren, war Dedekind ursprünglich von der Betrachtung der Punkte auf einer Geraden ausgegangen, um erst nachträglich die begrifflichen Bestimmungen, die er hier verwirklicht fand, in die Sprache der reinen Arithmetik zu übersetzen. Wenn somit auch bei ihm geometrische Betrachtungen die erste Anregung gebildet haben, so gehen sie doch — wie er später mit Recht hervorgehoben hat — nicht als logische Gründe in die Ableitung der Irrationalzahl ein; diese bleibt vielmehr ohne jede Einmischung der messbaren Grössen in sich völlig verständlich und zureichend.

[2]) Ich habe in der obigen Darstellung von der Änderung, die Russell an Dedekinds Theorie vorgenommen hat, abgesehen, da sie mir in rein logischer Beziehung kein wesentlich neues Moment zu enthalten scheint. Nach Russells Anschauung wird, wenn irgend eine vollständige Einteilung des Gebietes der Rationalzahlen in eine „untere“ und eine „obere“ Klasse gegeben ist, nicht sowohl eine einzelne Zahl postuliert, die diesen „Schnitt“ hervorbringt, als vielmehr der Inbegriff aller Elemente der unteren Klasse betrachtet. Bei den Einteilungen des Systems der Rationalzahlen kann nun ein doppelter Fall eintreten: sofern einmal die Glieder der unteren Klasse sämtlich kleiner als eine bestimmte Rationalzahl sind, während sie ein anderes Mal zwar nicht kleiner als ein einzelner Wert, aber kleiner als eine bestimmte Klasse von unendlich vielen rationalen Werten sind. In beiden Fällen betrachten wir lediglich die Gesamtheit derjenigen Glieder, die der kleineren Klasse angehören, und bezeichnen jede dieser Gesamtheiten durch eine „reelle Zahl“, sodass diese letztere also in jedem Falle eine „Zahlenstrecke“, einen unendlichen Inbegriff rationaler Zahlen bedeuten soll. Auch in dieser Einführung liegt indessen der Nerv des ganzen Gedankenganges darin, dass die so geschaffenen Zahlenstrecken miteinander vergleichbar sind, sofern, wenn irgend zwei verschiedene von ihnen gegeben sind, die eine stets in der anderen als „Teil“ enthalten ist; dass wir somit die unendliche Mannigfaltigkeit der Zahlenstrecken in eine Reihe ordnen können. Mehr als eben diese Bestimmtheit aber will auch die „Existenz“ der Irrationalzahl im Sinne Dedekinds nicht besagen: ihr „Sein“ besteht lediglich in ihrer Funktion, eine mögliche Einteilung des Gebietes der Rationalzahlen und damit eine mögliche „Stelle“ zu bezeichnen. Dass diese Funk-

Dedekind selbst spricht das entscheidende Ergebnis seiner Theorie dahin aus, dass „der Mensch ohne jede Vorstellung von messbaren Grössen, und zwar durch ein endliches System einfacher Denkschritte, sich zur Schöpfung des reinen stetigen Zahlenreiches aufschwingen" könne, und dass es ihm erst mit diesem Hilfsmittel möglich werde, „die Vorstellung vom stetigen Raume zu einer deutlichen auszubilden".[1]) Die gleiche Grundansicht ist es, die auch in den Definitionen des Continuums, die Georg Cantor fortschreitend entwickelt hat, zu immer schärferer Ausprägung gelangt ist. Nicht die „Anschauung" des Raumes oder der Zeit ist es, in der wir die Erklärung und Begründung der Stetigkeit zu suchen haben, sondern umgekehrt können wir zum eigentlichen Verständnis des räumlichen und zeitlichen Continuums erst dann gelangen, wenn wir den allgemeinen Begriff der Stetigkeit zuvor entwickelt und auf einen klaren logischen Ausdruck gebracht haben.[2]) Gelingt es, diese Auffassung durchzuführen, so wäre damit in der That dem „reinen Denken" ein Gebiet erobert, das — seit den Zenonischen Aporien — immer wieder als seine Schranke und als sein Widerpart erschien. An diesem Punkte, der für Russells und Couturats Beweisführung eine entscheidende Instanz darstellt, müssen wir daher länger verweilen. Mit Recht hebt Couturat es als eines der wesentlichen Verdienste von Cantors Erklärung hervor, dass sie nicht nur auf alle besonderen sinnlichen Daten, sondern selbst auf den reinen Begriff der Grösse verzichtet, um lediglich den allgemeinen Begriff der Ordnung zu Grunde zu legen. Wir können von einem stetigen Zusammenhang von Elementen selbst dann sprechen, wenn wir lediglich ihre wechselseitige Stellung und Abfolge betrachten, ohne zwischen ihnen irgend eine metrische Beziehung des Abstandes anzunehmen. Um dies im Einzelnen zu erweisen, muss zunächst — wie es übrigens dem geschichtlichen Gang von Cantors Unter-

tion zur Setzung eines eigenen gedanklichen Inhalts Anlass giebt, ist freilich ein Vorgang, der von höchstem erkenntnistheoretischen Interesse ist; — das Recht dieser logischen „Ablösung" eines Denkinhalts von der Beziehung, in der er ursprünglich wurzelt, aber kann nicht bestritten werden, da hier eine allgemeine Voraussetzung vorliegt, die insbesondere die mathematische Begriffsbildung überall beherrscht.

[1]) „Was sind und was sollen die Zahlen?" S. XIII.

[2]) Georg Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, Leipzig 1883, S. 29.

suchungen entspricht — die „metrische“ Definition des Continuums festgestellt und sodann die Umformung aufgezeigt werden, kraft deren sie von allen Grössenbegriffen befreit und in eine rein „ordinale“ Erklärung übergeführt werden kann. Eine Mannigfaltigkeit ist, nach Cantors früheren Erklärungen, als stetig anzusehen, wenn sie „perfekt“ und „zusammenhängend“ ist. Die letztere Bedingung ist für eine Menge T dann erfüllt, wenn für je zwei ihrer Punkte t und t′ bei vorgegebener beliebig kleiner Zahl ε immer eine *endliche* Anzahl Punkte $t_1, t_2, \ldots t_\nu$ von T vorhanden ist, sodass die Entfernungen $\overline{tt_1}, \overline{t_1t_2}, \overline{t_2t_3}, \ldots \overline{t_\nu t'}$ sämtlich kleiner sind als ε;[1]) wenn also zwischen zwei Punkten niemals ein endliches Intervall besteht, dem kein Punkt der Menge mehr angehört. „Perfekt“ dagegen heisst eine Menge, wenn alle ihre Punkte Grenzpunkte sind und wenn sie ferner alle ihre Grenzpunkte selbst enthält.[2]) Die Erklärung der Stetigkeit läuft also auf diejenige des „Grenzpunktes“ hinaus. Nun heisst ein Punkt x der Grenzpunkt einer Menge T, wenn sich, — gleichviel ob er *selbst* T angehört, oder nicht — in seiner Nachbarschaft jedenfalls unendlich viele Punkte angeben lassen, die der Menge angehören: wenn sich also für jede vorgegebene beliebig kleine Zahl ε zum Mindesten ein Punkt von T angeben lässt, dessen Abstand von x kleiner als ε ist. Man sieht, dass *beide* Attribute, die hier in die Erklärung der Stetigkeit eingehen, dass sowohl die Definition der „perfekten“ wie der „zusammenhängenden“ Menge den Begriff der *Grösse* und des *Grössenabstandes* notwendig einschliessen.

Soll diese Bestimmung eliminiert werden, so muss eine veränderte Fassung des Grenzbegriffs eintreten. Betrachten wir vorerst das Ganze der rationalen Zahlen, so haben wir hier einen Inbegriff vor uns, der durch drei wesentliche Eigenschaften charakterisiert ist: er ist *abzählbar* (sofern sich alle seine Ele-

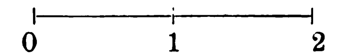
---

1) G. Cantor, a. a. O. S. 31 f.

2) Das System der *rationalen* Zahlen R erfüllt die erste Bedingung, ohne der zweiten zu genügen: alle seine Punkte sind Grenzpunkte, — da sich, wenn eine bestimmte rationale Zahl gegeben ist, in jeder noch so kleinen Entfernung von ihr andere rationale Zahlen angeben lassen —; dagegen giebt es unendlich viele Reihen rationaler Zahlen, deren Grenze nicht dem System R selber angehört. (Auf die Modifikation der Cantorschen Erklärung, die durch Russells Begriffsbestimmung des Irrationalen notwendig wird, soll hier der Kürze wegen nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu Russell § 274 f.)

mente den Gliedern der natürlichen Zahlenreihe eindeutig zuordnen lassen),[1] er besitzt weder ein erstes, noch ein letztes Glied, und er ist „überall dicht", sofern sich zwischen zwei noch so nahen Rationalzahlen immer wieder eine Rationalzahl angeben lässt. Diese drei Merkmale — die, wie sich zeigen lässt, lediglich die Ordnung der Elemente untereinander angehen — konstituieren einen bestimmten Ordnungstypus η, der somit nach einer früheren Erklärung auch jedem Inbegriff, der dem System der rationalen Zahlen „ähnlich" ist, zuzusprechen ist (vgl. o. S. 11). Legen wir nun irgend eine Menge E vom Ordnungstypus η zu Grunde und greifen wir aus ihr eine beliebige unendliche Folge von Gliedern heraus, von denen wir der Einfachheit halber annehmen wollen, dass sie alle in aufsteigender Ordnung aufeinander folgen, so sagen wir von einer derartigen „Fundamentalreihe" S, dass sie eine Grenze besitzt, wenn es in der Menge E ein Glied giebt, das das erste nach allen Gliedern von S ist. Das Glied x heisst, mit anderen Worten, die Grenze der Fundamentalreihe S, wenn alle Elemente der Reihe „unter" x bleiben, wenn aber andererseits jedes Element von E, das x vorangeht, von den Gliedern der Reihe S schliesslich irgend einmal überschritten wird; — wobei, wie wir festhalten müssen, nirgends von der „Entfernung" der einzelnen Glieder die Rede ist, sondern lediglich die Ordnung ihrer Abfolge ins Auge gefasst wird. Nachdem diese Festsetzungen getroffen sind, soll eine Punktmenge perfekt heissen, wenn alle ihre Fundamentalreihen Grenzen haben und wenn alle ihre Glieder Grenzen von Fundamentalreihen sind; sie heisst stetig, wenn sie ausserdem noch die Bedingung erfüllt, dass sie eine Mannigfaltigkeit E vom Grundtypus η derart in sich schliesst, dass es zwischen zweien ihrer Glieder immer wenigstens ein Glied von E giebt.

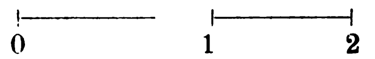
Ein einfaches Beispiel, dass Couturat anführt, mag genügen, um den Unterschied der beiden Erklärungen der Stetigkeit, die hier gegeben wurden, zu veranschaulichen.[2] Betrachten wir den Inbegriff der reellen Zahlen von 0—2, den wir durch eine gerade Linie dargestellt denken,



[1] S. hierüber weiter unten No. III.

[2] Vgl. zum Folgenden den Aufsatz Couturats: „Sur la définition du continu", Revue de Métaphysique VIII (1900), 157 ff.

so haben wir eine Menge vor uns, die sowohl nach der metrischen, wie nach der „ordinalen“ Erklärung als stetig zu bezeichnen ist. Denken wir uns indessen jetzt die Strecke 0—2 in zwei Stücke zerlegt, derart, dass das erste Stück alle Punkte von 0—1, jedoch mit Ausschluss des Punktes 1 selbst enthält, während das zweite die Punkte von 1—2 (inklusive) in sich fasst, und denken wir uns weiterhin beide Stücke gesondert gegeben,



so bilden sie im metrischen Sinne kein Continuum mehr.[1]) Legt man jedoch diejenige Definition der Stetigkeit zu Grunde, die aus der Betrachtung der Ordnung entspringt, so sieht man, dass sie nach wie vor in kraft bleibt. Denn in der Abfolge der Elemente ist durch die Zerlegung, die wir vorgenommen haben, ersichtlich nichts geändert: der Punkt 1 ist noch immer die Grenze der Punkte, die ihm voraufgehen, da er der erste ist, der innerhalb der Menge auf sie folgt. Der Unterschied der beiden Betrachtungsweisen beruht, wie man sieht, darauf, dass wir in der letzten Erklärung lediglich die inneren Beziehungen zwischen den Elementen selbst berücksichtigt haben, während in der ersten gleichsam die „Lage“ einer Punktmenge mit Bezug auf ein äusseres Medium betrachtet wurde. Die „Trennung“ der beiden Stücke, die wir vorgenommen haben, konnte nur dadurch geschehen, dass wir andere Elemente zwischen ihnen eingeschoben dachten, dass wir somit unsere Betrachtung nicht auf die immanenten Verhältnisse des durch Definition abgegrenzten Inbegriffs beschränkten, sondern diesen stillschweigend mit einer anderen stetigen Mannigfaltigkeit verglichen, die wir als gegeben betrachteten. Damit aber kehrt die Forderung einer tieferen Ableitung der Stetigkeit von Neuem zurück: sie richtet sich jetzt, statt auf den besonderen Inbegriff, von dem wir ausgingen, auf das allgemeine Substrat, das wir ihm unterbreiten mussten, um ihn völlig zu bestimmen. Die metrische Definition schliesst einen Zirkel ein: denn sie muss den Begriff der Distanz, damit aber den Begriff des — Continuums bereits voraussetzen. Soll diese petitio principii vermieden werden, so giebt es keinen anderen

[1]) Denn die Punktmenge, die sie darstellen, ist nicht mehr „zusammenhängend“, da jetzt zwischen dem Punkt 1 und allen ihm voraufgehenden Punkten ein endlicher Abstand besteht, in den kein Punkt der Menge hineinfällt (vgl. o. S. 16).

Weg, als die „ordinale“ Erklärung an die Spitze zu stellen: der Begriff der Stetigkeit muss aus reinen Ordnungsverhältnissen abgeleitet werden, um erst mittelbar auf die Verhältnisse der Grössen übertragen zu werden. Dass mit dieser Ableitung bereits alle Probleme, die dieser Begriff in sich birgt, erledigt sind, ist damit freilich nicht erwiesen, — und auch Couturat und Russell scheinen es nicht behaupten zu wollen; es genügt, dass für sie eine allgemeine logische Vorbereitung geschaffen worden ist, die sich später an den komplexeren Fragen der Kontinuität der Grösse und der Veränderung bewähren kann.

Ein Moment aber tritt in dieser gesamten Entwickelung unbestreitbar hervor: die Herrschaft, die der reine und abstrakte Zahlbegriff in ein Gebiet hinein erstreckt, das gewöhnlich schlechthin der sinnlichen Anschauung zugewiesen wird. Der Gedanke insbesondere, dass der mathematische Begriff der Stetigkeit nach dem Muster und Vorbild eines irgendwie vorhandenen physischen Continuums geformt und aus ihm durch die Erfahrung abgelesen werde, ist nunmehr völlig unhaltbar geworden. Wir mögen die Schärfe unserer Beobachtung ins Ungemessene gesteigert denken, so könnte sie uns doch niemals zu einer wirklichen empirischen Konstatierung eines objektiv vorhandenen Continuums verhelfen. Denn wie sehr wir auch die Zwischenwerte zwischen zwei Elementen, die die Beobachtung uns liefert, häufen wollten, ja wenn wir zwischen ihnen ins Unendliche neue Elemente eingeschaltet denken wollten, so wäre uns doch damit niemals eine stetige Mannigfaltigkeit im strengen mathematischen Sinne des Wortes gegeben. Wir würden selbst in diesem Falle nur zu einem Inbegriff gelangen, der — wie das System der rationalen Zahlen — zwar „überall dicht“ und somit ins Unendliche teilbar wäre, ohne indessen continuierlich zu sein (vgl. S. 16 Anm. 2). Um diese erkenntnistheoretische Grundeinsicht völlig klar zu stellen, können wir uns auf das Urteil eines der ersten modernen Mathematiker berufen, dem niemand eine Verkennung der Rechte der wissenschaftlichen Erfahrung wird zuschreiben wollen. In einem interessanten Aufsatz über „Cournot und die Prinzipien des Infinitesimalkalküls“ hat neuerdings Poincaré das Problem, das hier in Frage steht, auf einen scharfen und prägnanten Ausdruck gebracht.[1]) Die unmittelbare Be-

[1]) Revue de Métaphysique XIII, 293 ff.

obachtung liefert uns, wie er ausführt, niemals einen exakten Zahlenwert; denn Alles, was sie uns giebt, ist eine Empfindung, die niemals durch eine strenge Zahl ausdrückbar ist, da sie — nach dem psychologischen Gesetz der Unterschiedsschwelle — von anderen, sehr nahen Empfindungen nicht mehr unterscheidbar ist. So können wir, wie bekannt, den Druck eines Gewichtes von 10 Gramm und denjenigen eines Gewichtes von 11 Gramm, in der blossen Wahrnehmung auf keine Weise mehr auseinander halten; wollten wir also hier eine zahlenmässige Fixierung versuchen, so müssten wir den beiden Sensationen, die den Gewichten von 10 und 11 Gramm entsprechen, aus demselben Grunde aber auch denen, die durch Gewichte von 11, 12, 13, 14 Gramm in uns hervorgerufen werden, notwendig einen und denselben numerischen Wert zusprechen. Damit aber würden wir uns in einen offenbaren Widerspruch verwickeln: denn da die beiden extremen Fälle des Druckes von 10 und 14 Gramm von uns sehr wohl unterschieden werden können, so können sie nicht durch denselben mathematischen Ausdruck wahrhaft bezeichnet werden. Diese Schwierigkeit kann auch nicht dadurch behoben werden, dass wir immer schärfere und feinere Massmethoden einführen, dass wir also z. B. das Verhältnis der Gewichte, statt beide in der blossen Hand zu prüfen, mittels einer Präzisionswage bestimmen. Denn auch hier müssen wir, um das Ergebnis festzustellen, zuletzt doch auf irgend ein sinnliches Datum zurückgreifen, womit sich die Schranken unserer Unterscheidungsfähigkeit wiederum geltend machen. Aber was der Sinnlichkeit für immer versagt bleibt, das leistet der mathematische Begriff. Er fordert die durchgängige Unterscheidung der Zustände des Seins, wie nahe sie einander in Raum und Zeit auch stehen mögen; er geht auf die punktuelle Bestimmung und Abgrenzung der Elemente, die durch keine Erfahrung jemals geleistet werden kann. So bleibt die Kontinuität im echten wissenschaftlichen Sinne immer ein Idealbegriff, den wir der Beobachtung als Regel vorhalten, nicht ein Ergebnis, das wir unmittelbar aus ihr ziehen könnten. Was die Einsicht in diesen Zusammenhang immer von Neuem verdunkelt, ist nur die vage und unklare Vorstellung der Stetigkeit, bei der das populäre Denken sich begnügt. „Stetig" heisst, ihm eine Mannigfaltigkeit, wenn ihre einzelnen Bestandteile zu einem lückenlosen sinnlichen „Ganzen" zusammenfliessen, wenn die Grenzen der Elemente sich nivellieren und verwischen. Der

wissenschaftliche Begriff der Stetigkeit indessen besagt das genaue Gegenteil: er fordert, dass die Sonderung und die einzigartige Bestimmtheit der Elemente allen sinnlichen Schranken unserer Unterscheidungsfähigkeit zum Trotz, logisch aufrecht erhalten wird. So ist jeder „Schnitt" der Zahlenreihe von jedem anderen, so nahe er ihm immer liegen mag, gedanklich völlig geschieden: die Eindeutigkeit der begrifflichen Vorschrift, durch die wir den Schnitt definiert denken, leistet uns, was die Empfindung, soweit wir ihre Befugnis auch ausgedehnt denken wollten, uns für immer versagen müsste.[1])

III.

Nachdem wir die Vervollständigung betrachtet haben, die das Zahlgebiet „nach innen hin" durch die Setzung der Irrationalzahlen erfährt, wenden wir uns nunmehr der nicht minder bedeutsamen Erweiterung seines ursprünglichen Bereichs zu, die durch die Einführung der Cantorschen transfiniten Zahlen erfolgt. Versuchen wir zunächst, die Gründe dieser Erweiterung in möglichst elementarer Form zur Darstellung zu bringen, so

---

[1]) Eine schärfere erkenntnistheoretische Zergliederung des Stetigkeitsbegriffs, die hier nicht versucht werden kann, würde zu zeigen haben, dass dieser Begriff auf zwei verschiedene und scheinbar entgegengesetzte Operationen des Denkens zurückgeht, sofern er das eine Mal die durchgängige und strenge Sonderung der Elemente, sodann aber ihre synthetische Verknüpfung zu einer Grösse verlangt. Die Elemente, die es zu einer Einheit zusammen zu fassen gilt, sind nicht schon ursprünglich vorhanden; sondern sie werden durch begriffliche Akte der Unterscheidung erst gesetzt und gewonnen. Aus dieser zwiefachen Bedingtheit der Stetigkeit erklärt es sich auch, dass wir, um ihren Begriff festzustellen, zunächst aus dem Gebiet blosser Zahlbetrachtungen nirgends herauszugehen brauchen; dass also — was zunächst vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus äusserst paradox erscheinen muss — das reine Prinzip der „Diskretion" in seiner unbeschränkten Verallgemeinerung von selbst zum Begriff des Stetigen hinleitet. Zugleich aber wird es in diesem Zusammenhange deutlich, dass die rein numerische Ableitung der Kontinuität nicht allen Problemen, vor die die allgemeine Grössenlehre, wie insbesondere die mathematische Physik uns stellt, gleichmässig zu genügen vermag, sondern dass zur Lösung dieser Probleme neue logische Synthesen erforderlich werden. Ich hoffe, auf diese Fragen, sowie auf Russells Darstellung der Prinzipien der Infinitesimalmethode demnächst in einem Aufsatz „Das Problem der Kontinuität und der Grenzbegriff" ausführlich zurückzukommen.

werden wir wiederum von dem Begriff der wechselseitigen eindeutigen Zuordnung zweier Mannigfaltigkeiten auszugehen haben.[1]) Wir nennen zwei Inbegriffe „äquivalent" oder von gleicher Mächtigkeit, wenn die Elemente des einen sich denen des anderen auf irgend eine Weise gegenseitig eindeutig zuordnen lassen. Legen wir diese Definition zu Grunde, so ergiebt sich aus ihr zunächst eine charakteristische Unterscheidung zwischen endlichen und unendlichen Inbegriffen: während nämlich bei den ersteren irgend ein Teil, den wir aus ihnen herausgreifen, mit dem Ganzen, aus dem er entnommen ist, niemals von gleicher Mächtigkeit ist, so bildet es eine wesentliche Eigenschaft der unendlichen Mannigfaltigkeiten, dass sie sich einem echten Teile ihrer selbst eindeutig zuordnen lassen.[2]) Betrachten wir etwa — um ein bekanntes, schon von Galilei angewandtes Beispiel zu brauchen — den Inbegriff aller Quadratzahlen, so sehen wir, dass jeder positiven ganzen Zahl eine und nur eine Quadratzahl entspricht, dass somit dieser Inbegriff der Reihe der natürlichen Zahlen, die ihn doch als Teil in sich enthält, äquivalent ist. Nennt man nun jede Menge, die sich der Reihe der positiven ganzen Zahlen, gemäss irgend einer Vorschrift, eindeutig zuordnen lässt, „abzählbar", so entsteht die Frage, ob alle uns bekannten Mannigfaltigkeiten unter diesen Begriff fallen, ob sie mit anderen Worten, untereinander und mit der natürlichen Zahlenreihe sämtlich von gleicher Mächtigkeit sind, oder aber ob sich andere „höhere" Mächtigkeiten definieren lassen.

Denken wir uns nun zunächst die Mannigfaltigkeit der positiven ganzen Zahlen zum System der Rationalzahlen, also zu einer überall dichten und somit ins Unendliche teilbaren Menge erweitert, so lässt sich zeigen, dass trotz der unendlichen Bereicherung an Elementen, die die Zahlenreihe hierdurch erfährt, die Mächtigkeit des neuen Inbegriffs keine grössere geworden ist: das Ganze der Rationalzahlen bleibt nach wie vor abzählbar. Ja das Gleiche gilt selbst dann, wenn wir dem Gebiet, das auf diese Weise entstanden ist, noch alle diejenigen Irrationalzahlen

---

[1]) Eine Darlegung des wesentlichen Gehalts der Cantorschen Untersuchungen findet man ausser in Schoenflies' „Bericht über die Mengenlehre" (Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung Bd. VIII, 1900) bei Couturat (De l'Infini mathématique, Note IV), sowie bei Benno Kerry, System einer Theorie der Grenzbegriffe, Leipzig u. Wien 1900, S. 63 ff.

[2]) Vgl. Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? § 5.

hinzufügen, die die Wurzeln irgend einer algebraischen Gleichung bestimmten Grades mit ganzzahligen positiven oder negativen Coefficienten sind: auch die Vielheit der reellen „algebraischen Zahlen", die auf diese Weise definiert ist, lässt sich noch immer, auf Grund einer einfachen Vorschrift, der Folge der positiven ganzen Zahlen eindeutig zuordnen. Sobald man indessen von hier aus zu dem Inbegriff aller Zahlen irgend eines Intervalls fortschreitet — sobald man also neben den algebraischen Zahlen auch die „transscendenten" einführt und betrachtet —, so erweist es sich, dass der frühere Modus der Zuordnung nicht länger fortbestehend gedacht werden kann: der so geschaffene Inbegriff ist in der That von höherer als von erster Mächtigkeit. Es zeigt sich mit anderen Worten, dass die Gesamtheit der reellen Zahlen, die zwischen zwei reellen Werten α und β liegen —, so nahe diese übrigens sein mögen —, sich niemals durch irgend eine einfache unendliche Reihe ausdrücken und erschöpfen lässt; während andererseits jede stetige Mannigfaltigkeit von n Dimensionen dem linearen Continuum oder irgend einem endlichen und stetigen Teil von ihm äquivalent ist. Wenn wir somit nunmehr, um die Unterschiede der Mächtigkeit unendlicher Mannigfaltigkeiten zu bezeichnen, zur Schöpfung neuer „transfiniter Zahlen" schreiten, so werden wir allen „abzählbaren" Mengen eine kleinste transfinite Zahl α_0 als gemeinsames Merkmal zusprechen müssen, während wir die Mengen zweiter Mächtigkeit durch die „nächsthöhere" Zahl α_1 bezeichnen werden.

Eine reichere Entfaltung des neuen Zahlgebietes tritt uns entgegen, wenn wir die unendlichen Mannigfaltigkeiten, die wir miteinander vergleichen, nicht nur mit Rücksicht auf ihre Mächtigkeit, sondern auch mit Rücksicht auf die Ordnung ihrer Elemente betrachten. Zwei Mengen hiessen uns äquivalent, wenn sich zwischen ihren Elementen auf irgend eine Weise eine gegenseitig eindeutige Zuordnung herstellen liess. Auf die Art, in der diese Entsprechung aufgewiesen wurde, auf die Ordnung, in die die Glieder der beiden Inbegriffe gebracht wurden, um den Nachweis dieser ihrer wechselseitigen Beziehung zu erbringen, wurde hierbei nicht besonders reflektiert: es genügte, wenn sich unter all den unendlichen möglichen Anordnungen der Glieder der beiden Inbegriffe nur überhaupt eine aufzeigen liess, die uns der Möglichkeit der eindeutigen Entsprechung der Elemente versicherte. Von diesem allgemeinsten Gesichtspunkt, unter

welchem unendliche Inbegriffe sich vergleichen lassen, gelangen wir zu einer spezielleren Betrachtungsweise, wenn wir uns die beiden Mannigfaltigkeiten in einer festen Rangordnung gegeben und einander gegenüber gestellt denken. Wir nennen alsdann, wie wir bereits gesehen haben, zwei Inbegriffe ähnlich oder von gleichem „Ordnungstypus“, wenn sie sich unter Wahrung dieser ihrer festgesetzten Rangordnung einander gegenseitig eindeutig zuordnen lassen (s. oben S. 10f.). Auch hier nun zeigt sich sogleich ein wichtiger Unterschied zwischen endlichen und unendlichen Inbegriffen. Sind nämlich zwei endliche Reihen einander ähnlich, so bleiben sie dies auch, wenn man die Elemente in ihnen in beliebiger Weise umstellt und miteinander vertauscht, sodass also sämtliche Reihen, die aus einer gleichen Anzahl von Gliedern bestehen, auch ein und denselben Ordnungstypus aufweisen. Bei unendlichen Mannigfaltigkeiten dagegen zeigt sich das Gegenteil: zwei Mengen, die von gleicher Mächtigkeit sind, und denen demgemäss dieselbe „transfinite Kardinalzahl“ zukommt, können von ganz verschiedenem Ordnungstypus sein. So bildet z. B. das System der Rationalzahlen, wenn wir es im gewöhnlichen Sinne „der Grösse nach“ geordnet denken, eine überall dichte Menge, die weder ein erstes, noch ein letztes Glied besitzt, während es in derjenigen Ordnung, die wir zu Grunde legen müssen, um seine „Abzählbarkeit“ zu erweisen, der natürlichen Zahlenreihe ähnlich ist und somit deren völlig abweichenden Ordnungstypus aufweist (vgl. Russell § 293). Bezeichnen wir den zuletzt erwähnten Ordnungstypus, der also allen abzählbaren Mengen gemeinsam zukommt, mit ω, so lassen sich, hieran anschliessend, die verschiedenen Typen

$$\omega + 1,\ \omega + 2, \ldots, \omega + n, \ldots$$

definieren, weiterhin aber Reihen aufweisen, die vom Typus

$$2\,\omega,\ 3\,\omega, \ldots n\,\omega \ldots$$

ja auch vom Typus

$$\omega^2,\ \omega^3, \ldots \omega^n \ldots \omega^\omega$$

sind u. s. f. Damit ist ein neues grosses Zahlengebiet: das der transfiniten Ordnungszahlen, geschaffen, die, wie man sieht, nicht willkürlich erdacht sind, sondern zum Ausdruck wahrhafter Beziehungen zwischen unendlichen Inbegriffen dienen. Da ferner für die neuen Zahlen auch bestimmte Rechnungsgesetze festgestellt werden können, — die freilich von denjenigen, die für die endlichen Zahlen gelten, wesentlich abweichen — so hindert

nichts, sie im logischen Sinne als völlig bestimmt anzusehen und ihnen somit die gleiche ideale „Existenz“ einzuräumen, die wir den endlichen Zahlen zusprechen.

Auf die einzelnen technisch-mathematischen Probleme, die zur Schöpfung der transfiniten Zahlen geführt haben, kann hier nicht weiter eingegangen werden: dagegen muss versucht werden, den logischen Grundgedanken, der hierbei leitend ist, in seiner Allgemeinheit zu erfassen. Cantor selbst giebt hierzu die klare Anweisung, indem er ein doppeltes Prinzip der Zahlbildung unterscheidet. „Die Reihe der positiven realen ganzen Zahlen 1, 2, 3 . . ., ν, . . . hat ihren Entstehungsgrund in der wiederholten Setzung und Vereinigung von zu Grunde gelegten als gleich angesehenen Einheiten; die Zahl ν ist der Ausdruck sowohl für eine bestimmte endliche Anzahl solcher aufeinander folgender Setzungen, wie auch für die Vereinigung der gesetzten Einheiten zu einem Ganzen. Es beruht somit die Bildung der endlichen ganzen Zahlen auf dem Prinzip der Hinzufügung einer Einheit zu einer vorhandenen schon gebildeten Zahl; ich nenne dieses Moment . . . das erste Erzeugungsprinzip. Die Anzahl der so zu bildenden Zahlen ν der Klasse (I) ist unendlich und es giebt unter ihnen keine grösste. So widerspruchsvoll es daher wäre, von einer grössten Zahl der Klasse (I) zu reden, hat es doch andererseits nichts anstössiges, sich eine neue Zahl, wir wollen sie ω nennen, zu denken, welche der Ausdruck dafür sein soll, dass der ganze Inbegriff (I) in seiner natürlichen Succession dem Gesetze nach gegeben sei . . . Die logische Funktion, welche uns (diese Zahl ω) geliefert hat, ist offenbar verschieden von dem ersten Erzeugungsprinzip, ich nenne sie das zweite Erzeugungsprinzip ganzer realer Zahlen und definiere dasselbe näher dahin, dass, wenn irgend eine bestimmte Succession definierter ganzer realer Zahlen vorliegt, von denen keine grösste existiert, auf Grund dieses zweiten Erzeugungsprinzips eine neue Zahl geschaffen wird, welche als Grenze jener Zahlen gedacht, d. h. als die ihnen allen nächst grössere Zahl definiert wird.“[1]) Aus dieser Darstellung erkennt man bereits, dass die „unendliche Zahl“ ein Problem von allgemeinster philosophischer Bedeutung in sich birgt. Sie macht es völlig deutlich, dass der Begriff der Zahl nicht aus der wirklichen Abzählung irgend einer gegebenen empirischen

[1]) Cantor, Mannigfaltigkeitslehre § 11, S. 32 f.

Vielheit erwächst, sondern dass er vielmehr auf der allgemeinen gedanklichen Funktion beruht, vermöge deren wir ein Mannigfaltiges kraft seines erzeugenden Gesetzes, dass wir uns ganz und auf einmal vergegenwärtigen können, zur Einheit verknüpfen. Wenn man die unendliche Zahl als widersprechend ansieht, so beruht dies zuletzt immer auf dem empiristischen Vorurteil, dass man irgend ein „Ganzes" erst dann erfassen könne, wenn man zuvor alle seine Teile einzeln durchlaufen und aneinander gefügt habe. Jeder echte logische Begriff aber vermag uns bereits das Gegenteil zu lehren. Um zu wissen, was irgend ein allgemeiner Begriff bedeutet, brauchen wir nicht sämtliche Exemplare, die unter ihn fallen, einzeln vorzustellen, um aus ihrer Gesamtheit sodann ein gemeinsames Merkmal zu „abstrahieren"; sondern es genügt hierzu, wenn wir uns — ohne den Umfang des Begriffs irgend in Betracht zu ziehen — lediglich seinen Inhalt, d. h. die konstitutiven Merkmale, die seine Definition enthält, vergegenwärtigen. Dieser Inhalt erst ist es, der seinerseits den Umfang bestimmt und umgrenzt, sofern er uns von jedem beliebigen Gegenstand, der uns nur immer gegeben werden mag, mit Sicherheit zu entscheiden gestattet, ob er unter den betreffenden Begriff fällt oder nicht. Wir müssen somit — um diesen Gedanken in der Sprache Russells auszudrücken — Ganze, die vermöge ihrer „Extension", d. h. durch die Aufzählung ihrer einzelnen Elemente definiert werden können, von anderen unterscheiden, die sich nur durch ihre „Intension" begreifen lassen. Eine „Klasse" ist völlig bestimmt und von jeder anderen unterschieden, wenn wir irgend eine allgemeine Beziehung denken, in der alle ihre Glieder zu einem bestimmten gegebenen Terminus stehen; es genügt, diese Beziehung in einem einzigen geistigen Akte zu überschauen, um in und mit ihr die Allheit der Elemente der Klasse zu erfassen. Diese einfache logische Grunderkenntnis ist auch der Schlüssel des ganzen Geheimnisses der „unendlichen Zahlen". Es wäre freilich absurd, unendliche Inbegriffe in Bezug auf ihre Mächtigkeit und somit auf ihre „Kardinalzahl" vergleichen zu wollen, wenn es hierzu erforderlich wäre, sie einzeln durchzugehen und sie Glied für Glied einander gegenüber zu stellen. Aber wir begreifen nach allem Früheren auch, dass dieses primitive Verfahren hier verlassen und überboten ist: wir erkennen den Zusammenhang der beiden Reihen, indem wir sie nicht nach ihrem Umfang, sondern nach ihrer erzeugenden

Relation betrachten. Das Gesetz der Relation ist es, das ihr „Gebiet“ — es sei endlich oder unendlich — eindeutig feststellt und zu einem in sich bestimmten Inhalt des Denkens macht (vgl. bes. Russell §§ 330, 338, 342). Die transfiniten Zahlen bringen somit nur eine logische Grundeinsicht, die von aller mathematischen Erkenntnis überhaupt, insbesondere von der Analysis des Unendlichen, beständig vorausgesetzt werden muss, zu klarstem und prägnantesten Ausdruck: sie sind ein neuer unzweideutiger Beleg dafür, dass der Zahlbegriff kein Dingbegriff, sondern ein reiner Funktionsbegriff des Denkens ist.

IV.

Wir mussten bei der Entwickelung des Zahlbegriffs länger verweilen, da hier die Frage nach dem Verhältnis von Mathematik und Logik zum eigentlich typischen Ausdruck gelangt. Die neue Wendung, die diese Frage beim Übergang zur Geometrie erhält, kann hier nicht im Einzelnen verfolgt werden: es muss genügen, auf die ausführlichen Darlegungen Couturats und Russells zu verweisen. Insbesondere müssen wir hier von den schwierigen Prinzipienfragen der Metageometrie absehen, da Couturat selbst sie nicht im Zusammenhang behandelt und keine endgiltige Lösung für sie zu geben versucht hat. Die Geometrie stellt sich uns in dreifacher Gestalt: als projektive, deskriptive und metrische Geometrie dar, deren jede sich in lückenlosem Fortschritt aus bestimmten Definitionen, die wir hypothetisch zu Grunde legen, gewinnen lässt. Allen drei Formen ist der Begriff des Punktes gemeinsam: aber während die projektive Geometrie daneben die unbegrenzte projektivische Grade voraussetzt, geht die deskriptive vom Begriff der begrenzten geraden Strecke, die metrische von den Begriffen der Entfernung, der Kongruenz oder der Bewegung aus. Die Sätze der verschiedenen Geometrien sind nichts anderes, als die vollständige analytische Entwickelung des Gehalts ihrer Grundbegriffe und Postulate. So besitzt die Geometrie fortan, neben den allgemeinen logischen Axiomen keine selbständigen, unbeweisbaren Lehrsätze mehr: was man die „geometrischen Axiome“ zu nennen pflegt, sind vielmehr lediglich verhüllte Definitionen. Die Geometrie sagt nichts anderes aus, als dass, wenn gewisse Bedingungen, die wir willkürlich fixieren, erfüllt sind, sich an sie bestimmte Folgerungen knüpfen. Ihre „Wahr-

heit“ besteht einzig in diesem hypothetischen Urteil: sie ist somit völlig unabhängig davon, ob den Elementen, von denen dieses Urteil spricht, irgend welche „Realität“ zukommt. Die geometrischen „Punkte“ bedeuten nichts anderes, als die Termini bestimmter Beziehungen; sie haben keinen anderen Inhalt als denjenigen, den ihnen eben diese Beziehungen selbst verleihen. „Man weiss nur, dass, wenn irgendwelche Inhalte (man mag sie nun Punkte oder anders benennen) untereinander gewisse fundamentale Relationen besitzen (die sich in den Axiomen aussprechen), alle Theoreme, die sich hieraus logisch ableiten lassen, von ihnen gelten müssen. So behauptet die reine Geometrie, da sie nichts anderes als ein System formaler Verknüpfungen ist, nichts über die Natur der Punkte: sie kennt sie, streng genommen, nicht und bedarf ihrer nicht“ (Couturat S. 206).

Die Bedeutung dieser Grundansicht mag hier nur an einem einzelnen charakteristischen Beispiel erläutert werden. Das Gesetz der Dualität in der projektiven Geometrie besteht bekanntlich darin, dass jeder projektivische Satz wahr bleibt, auch wenn man in ihm die Worte „Punkt“ und „Ebene“ miteinander vertauscht, während man die Geraden mit allen denjenigen Beziehungen, die sie zu den Punkten oder Ebenen besitzen, unverändert beibehält. Der eigentliche logische Grund dieser Reziprozität liegt darin, dass in der geometrischen Theorie, die wir hier vor uns haben, die Begriffe des „Punktes“ und der „Geraden“ als undefinierbar zu Grunde gelegt wurden, dass also ihr Inhalt für die Wahrheit der Theorie nicht massgebend sein kann, diese vielmehr auch dann giltig bleiben muss, wenn man diesen Wesenheiten eine andere Bedeutung beilegt; vorausgesetzt, dass man ihnen nur genau die nämlichen Beziehungen zuspricht, die sie zuvor besassen. „Es muss in der That“ — wie Pasch ausführt —, „wenn anders die Geometrie wirklich deduktiv sein soll, der Prozess des Folgerns überall unabhängig sein vom Sinn der geometrischen Begriffe, wie er unabhängig sein muss von den Figuren; nur die in den benutzten Sätzen bezw. Definitionen niedergelegten Beziehungen zwischen den geometrischen Begriffen dürfen in Betracht kommen. Während der Deduktion ist es zwar statthaft und nützlich, aber keineswegs nötig, an die Bedeutung der auftretenden geometrischen Begriffe zu denken; sodass geradezu, wenn dies nötig wird, daraus die Lückenhaftigkeit der Deduktion (und wenn sich die Lücke nicht durch Ab-

Änderung des Raisonnements beseitigen lässt), die Unzulänglichkeit der als Beweismittel vorausgeschickten Sätze hervorgeht."[1]) Diese Bemerkungen bezeichnen in der That schlagend, wie sehr die ganze Tendenz der wissenschaftlichen Geometrie darauf gerichtet ist, die anschaulichen Elemente, die sie zur ersten Anknüpfung nicht entbehren kann, im Fortgang der Untersuchung mehr und mehr zurückzudrängen, ja sie für die eigentliche Methode des Beweises entbehrlich zu machen. Es muss anfangs äusserst paradox scheinen, wenn dem Geometer zugemutet wird, vom „Sinn" seiner Begriffe zu abstrahieren: denn scheint dadurch nicht seine gesamte Deduktion zu einem Spiel mit sinnleeren Symbolen zu werden? Aber man sieht leicht ein, dass sich hinter dieser Paradoxie vielmehr eine Umgestaltung dessen verbirgt, was eigentlich, in wissenschaftlicher Hinsicht, als die „Bedeutung" einer bestimmten Figur zu bezeichnen ist. Der wahrhafte „Sinn" einer geometrischen Gestalt besteht nicht in ihrem sinnlich-anschaulichen Sein; er ergiebt sich erst aus den begrifflichen Eigenthümlichkeiten, die wir ihr mittelst der Definition zusprechen und aus den logischen Beziehungen, in die wir sie eingehen lassen. Hier wie in der gesamten übrigen Mathematik handelt es sich nicht darum, an einem Inhalt, der uns irgendwie fertig und als unauflöslicher Bestand gegeben wäre, bestimmte Eigenschaften zu entdecken: sondern der Begriff ist nichts anderes als das, wozu wir selbst kraft der Bedingungen, die wir ihm auferlegen, ihn machen.[2]) Die Elemente, die wir anfänglich der Anschauung ent-

---

[1]) Pasch, Vorlesungen über neuere Geometrie, Leipzig 1882, S. 98.

[2]) Über diesen Punkt lässt sich, wie ich glaube, auch mit dem „Empirismus", zu einem Einverständnis gelangen, sofern er nicht, wie bei Mill, als dogmatische Behauptung auftritt, sondern lediglich auf der Beobachtung und Zergliederung der psychologischen Thatsachen ruht. Denn auch durch die psychologische Theorie der Relation, wie sie z. B. Meinong vertritt, wird das Ergebnis, zu dem die logische Analyse der Mathematik an dieser Stelle führt, mittelbar durchaus bestätigt. Die Forderung zwar, dass jeder Beziehung zuletzt irgendwelche absolute Elemente zu Grunde liegen müssen, wird hier zunächst in aller Schärfe betont. „In letzter Linie ist niemals die Relation der Ausgangspunkt, von dem man zu den Fundamenten gelangt, vielmehr sind es die Fundamente, die ihrer Natur nach zuerst gegeben sein müssen, ohne welche die Relation gar nicht gegeben sein kann, die daher auf die Relation führen. Eine Relation ohne absolute Elemente wäre ein Vergleich, in dem nichts verglichen wird" (Meinong, Hume-Studien II: Zur Relationstheorie. — Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Bd. 101 (1882) S. 616). Nun

nehmen, müssen immer schärfer zergliedert, sie müssen immer vollständiger in reine begriffliche Definitionen aufgelöst werden, um wahrhaft zu Gegenständen mathematischer Betrachtungsweise zu werden. So bedeutet die Anschauung, wo immer wir uns auf sie berufen, doch nicht den eigentlichen Wahrheitsgrund der Theoreme. Sie ist vielmehr gleichsam ein letzter, nicht aufgelöster Rest, der der weiteren gedanklichen Zerlegung und Bearbeitung harrt; sie ist das Ziel, das unserer reinen logischen Begriffsbildung den Weg anzeigt. Wie weit sich in dieser logischen Bearbeitung gelangen lässt, dafür ist die Geometrie der Lage ein untrüglicher Beweis: denn gerade sie, die sich der Anschauung unmittelbar

---

liefert aber schon das „indirekte Vorstellen", das gleich darauf von M. eingehend analysiert wird, einen Beleg dafür, dass zum mindesten das eine der Elemente, die in die Beziehung eingehen, lediglich durch diese Beziehung selbst erschaffen werden kann, nicht aber ihr als unabhängiges Datum vorausliegt. Und dass diese Bedingtheit sich weiterhin auf beide Relationsglieder erstrecken kann, wird von M. ebenfalls ausdrücklich zugestanden: „es giebt Fälle, wo die Relationsvorstellung allein ausreichen muss, um das indirekte Vorstellen von zwei Attributen zu ermöglichen, von denen man nichts weiss, als dass sie eben in dieser Relation zu einander stehen" (S. 658). Es lässt sich leicht erkennen, dass gerade die mathematischen Grundurteile — wenn man ihre psychologische Charakteristik ins Auge fasst — dieser letzteren Gattung zugehören: die Inhalte, die in ihnen gesetzt und verglichen werden, empfangen ihre gesamte Bestimmtheit erst von den Beziehungen, in die sie eintreten. Das „absolute" Element, das wir der Anschauung entlehnen, mag als psychologischer Ausgangspunkt, als erste Anknüpfung tauglich sein: die logische Bedeutung und der Erkenntniswert der Beziehung selbst aber lässt sich unabhängig von ihm einsehen und begreiflich machen. Je tiefer wir daher die mathematischen Urteile „verstehen", um so mehr lösen sie sich in reine Beziehungen auf; um so mehr erscheint dasjenige, was wir zunächst als eine „absolute" Qualität hingenommen haben, als Ergebnis reiner Relationen und Setzungen des Denkens. Wenn z. B. Meinong als Grundlage für alle „Distanzbestimmungen" letzte „absolute" Ortsbestimmungen verlangt, so ist leicht ersichtlich, dass der Ort kein Inhalt ist, der ausserhalb eines Systems möglicher Lagebeziehungen noch irgendwelche Bedeutung besässe. Vom logischen Standpunkt wäre daher nicht die „einzelne" Vorstellung, die wir als Subjekt der Aussage zu Grunde legen, als das Fundament der Relation, sondern umgekehrt diese Relation selbst als „Grundlage" ihres „Subjekts" zu bezeichnen: die Elemente wären die „fundierten Inhalte", die aus der Beziehung, aus unserer „apperceptiven Synthese" erst ihren eigentlichen Sinn erhalten. — (Vgl. die analoge Bemerkung bei Lipps, Einheiten und Relationen, Leipzig 1902, S. 104.)

anzuschmiegen und ihr, ohne jede fremde Vermittelung von Mass und Zahl zu folgen scheint, hat erst das Ideal wahrhafter logischer Strenge verwirklicht.

Die Überzeugung von dem reinen rationalen Charakter der mathematischen Begriffe und Grundsätze hält also auch hier vollkommen Stand. Um sie allseitig zu bewähren, und zu festigen, braucht man nur das Ganze der modernen mathematischen Probleme, wie es sich in Russells Werk oder in Whiteheads „Allgemeiner Algebra" darstellt, kurz zu überblicken.[1]) Was hier geleistet ist, das liegt in der That durchaus in der Richtung des Ideals, das Leibniz in seinem Gedanken der allgemeinen Charakteristik der Philosophie und Wissenschaft vorgezeichnet hat. Die Einheit der Mathematik liegt fortan nicht mehr in ihrem Objekt — vermag sie doch die Lehre von Grösse und Zahl, die Ausdehnungslehre, wie die allgemeine Mannigfaltigkeitslehre, die Theorie der Bewegung, wie die der Kräfte gleichmässig zu umfassen —: sie liegt in der deduktiven Methode, die in all ihren Anwendungen die nämliche bleibt und auf denselben Grundlagen beruht. Dieser Gedanke, den schon die Begründer der neueren Wissenschaft, den Descartes und Galilei erfasst und in schlichter Klarheit ausgesprochen haben, hat jetzt seine konkrete und wahrhafte Erfüllung gefunden. Die moderne Entwickelung der Mathematik hat somit in der That ein neues „Faktum" geschaffen, an dem die kritische Philosophie, die die Wissenschaften nicht meistern, sondern verstehen will, nicht mehr vorbeigehen kann. Und es ist wichtig und bezeichnend, dass die immanente Fortbildung der Kantischen Lehre von selber zu dem gleichen Ergebnis geführt hat, dass durch den Fortgang der Wissenschaft immer deutlicher gefordert wird. Wie die „Logistik", so ist auch die moderne kritische Logik über Kants Lehre von der „reinen Sinnlichkeit" hinweggeschritten. Auch ihr bedeutet die Sinnlichkeit zwar ein erkenntniskritisches Problem, nicht aber einen selbständigen und eigentümlichen Quell der Gewissheit mehr.[2]) So stimmt sie in ihrem Grundgedanken mit der Tendenz, von der die Werke Russells und Couturats erfüllt sind, überein: in der Forderung einer rein logischen Ableitung

---

[1]) Whitehead, A Treatise on Universal Algebra with applications. T. I. Cambridge (University Press) 1898.

[2]) S. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie I). Berlin 1902, bes. S. 11 f., S. 128 u. ö.

der mathematischen Grundprinzipien, durch die wir die „Anschauung“ selbst, durch die wir Raum und Zeit erst völlig verstehen und begrifflich beherrschen lernen.

V.

Muss somit die Aufgabe, die die Logistik sich stellt, ohne Einschränkung anerkannt werden, so könnte es müssig erscheinen, mit ihr über die Deutung der Kantischen Philosophie und über die Kritik, die sie an ihr übt, rechten zu wollen. Denn wie hoch man die Kantische Lehre auch stellen mag: die Sorge um ihre richtige historische Würdigung und Auslegung muss zurücktreten gegenüber dem Bemühen, zu einer Verständigung über das Ziel und über die Wege der philosophischen Forschung der Gegenwart zu gelangen. Es ist indessen nicht nur eine Forderung geschichtlicher Gerechtigkeit, die uns zwingt, auf Couturats Einwände näher einzugehen. Die Sache selbst verlangt, dass wir bei ihnen verweilen: denn hier handelt es sich nicht mehr bloss um die Philosophie der Mathematik, sondern um die Grundansicht vom Wesen und von der Bedeutung der kritischen Methode. Kants Auffassung der Mathematik mag, nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, mannigfach modifiziert werden müssen: dennoch bleibt das Problem, das er als Erster der Philosophie gestellt hat, nach wie vor in Kraft. Indem die Logistik, bei aller Schärfe der Einzeluntersuchung, dieses allgemeinste Problem ausser Acht lässt, muss sie damit notwendig die Bedeutung verkennen, die die Kantische Lehre für das Ganze der wissenschaftlichen Weltauffassung und der ethischen Lebensanschauung besitzt.

Zunächst lässt sich nicht verkennen, dass die Lehre von der Sinnlichkeit bei Kant selbst keinen festen und unverrückbaren systematischen Bestand darstellt, sondern dass sie, noch innerhalb der kritischen Periode, mannigfache innere Wandlungen erfährt. Die Trennung von Verstand und Sinnlichkeit ist in der Art, wie sie in der transscendentalen Ästhetik eingeführt wird, zunächst durchaus überzeugend: denn hier handelt es sich nur darum, die mathematischen Begriffe von den allgemeinen Gattungsbegriffen der traditionellen Logik, die durch Genus und Differenz definiert werden, zu unterscheiden.[1]) Dass die Defini-

[1]) Eine Unterscheidung, die Couturat selbst anzuerkennen scheint, da er ausdrücklich erklärt, dass die geometrischen Begriffe nicht „per genus et differentiam“, sondern „per generationem“ zu definieren sind (S. 290).

tionen der Mathematik der reinen Anschauung entstammen, das bedeutet hier nur, dass sie nicht, wie die „diskursiven“ Begriffe der formalen Logik, aus einer Vielheit verschiedener Inhalte als deren gemeinsames Merkmal abstrahiert sind, sondern in einem völlig bestimmten, einzigartigen Akt der Konstruktion ihren Ursprung haben. Dieser Gegensatz zwischen der blossen Subsumption und der „synthetischen“ Erschaffung eines Inhalts ist in sich völlig klar: aber er betrifft, wie man sieht, nur die Abgrenzung gegen die herkömmliche logische Technik, nicht gegen die neue positive Auffassung der Begriffsbildung, die Kant selber in seiner eigenen „transscendentalen“ Logik begründet. Die reinen Verstandesbegriffe, die hier festgestellt werden, sind nicht minder, als zuvor die mathematischen „Anschauungen“ ihrem ganzen Sinne nach von den logischen „Allgemeinbegriffen“ völlig geschieden, sofern auch sie nicht von irgendwelchen, an sich bestehenden Einzelinhalten nachträglich abgezogen sind, sondern vielmehr einer ursprünglichen Funktion des Denkens entstammen, die allem fertigen Sein als Bedingung seiner Möglichkeit voranliegt. Der Unterschied zwischen Anschauung und Begriff kann also — wenn wir den neuen kritischen Sinn des „Begriffs“ festhalten wollen — nur die Verschiedenheit zweier Arten der „Synthesis“ besagen wollen: eine erste Stufe der Objektivierung der Erscheinungen wäre durch Raum und Zeit, eine zweite durch die reinen Kategorien, wie Einheit und Vielheit, Substanz und Kausalität bezeichnet. Diese Trennung ist methodisch wichtig und unanfechtbar: müssen sich doch in der That alle Begriffe, um gegenständliche Erkenntnis zu geben, nicht sowohl unmittelbar auf die Inhalte der Empfindung, als auf die reinen ideellen Grundordnungen von Raum und Zeit beziehen, in die jene Inhalte zunächst eingehen.[1])

Wenn indessen die Verstandesbegriffe, um irgend einen empirischen Gegenstand zu bestimmen, zuletzt notwendig auf Raum und Zeit hingewiesen sind, so wäre doch ihr eigentlicher Rechtsgrund lediglich im Denken selbst zu suchen. Die Anschauung wäre dann nicht der Ursprung der logischen und mathematischen Prinzipien, sondern würde sie vielmehr bereits involvieren und nur zu konkreter Darstellung bringen. Dass

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen Kinkels in seiner Einleitung zur Ausgabe der Kantischen Logik (Philos. Bibl., Bd. 43, Leipzig 1904 S. XV f.).

Kant selbst sich dieser Auffassung wiederholt genähert hat, ist unzweifelhaft. Ausdrücklich betont die transscendentale Deduktion der Kategorien, dass die reine intellektuelle „Synthesis der Apprehension" die Bedingung ist, ohne welche wir weder die Vorstellung des Raumes noch der Zeit a priori haben könnten (Kritik der reinen Vernunft, S. 99 f.). Und die Prolegomena ziehen hieraus die Schlussfolgerung für die Charakteristik der geometrischen Erkenntnis. Liegen — so wird hier gefragt — die geometrischen Gesetze, die weiterhin auf die Natur ausgedehnt werden können, „im Raume und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloss zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt?" „Der Raum" — so lautet die Antwort — „ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält" (Proleg. § 38). Und wie hier zum mindesten jede Bestimmtheit der geometrischen Gestalt auf eine reine Operation des Denkens zurückgeleitet wird, so macht analog die transscendentale Analytik die Entstehung der einzelnen Zahlbegriffe, also mittelbar die gesamte Arithmetik, von einer synthetischen Leistung des Intellekts abhängig. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen eine Synthesis nach Begriffen, weil es nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. B. der Dekadik)" (B. 104).[1]) Couturat hat diese Stellen, nebst manchen an-

---

[1]) Wenn Kant sonst allgemein die arithmetischen Begriffe und Sätze aus der reinen Zeitanschauung ableitet, so hat auch diese Lehre, wieviel sich immer gegen sie einwenden lassen mag, doch zweifellos nicht den lediglich psychologischen Sinn, den die meisten ihrer Kritiker ihr beigelegt haben. Enthielte sie nicht mehr als den trivialen Gedanken, dass der empirische Akt des Zählens Zeit beansprucht, so liesse sie sich freilich mit dem bekannten Einwand, den z. B. Beneke formuliert hat, völlig erledigen: „Dass über dem Zählen Zeit verfliesst, kann keinen

deren verwandten Äusserungen, selbst hervorgehoben; aber er sieht in ihnen nur gelegentliche, vom Standpunkt Kants ungerechtfertigte Zugeständnisse an den „Intellektualismus“, statt in ihnen eine Fortbildung der ursprünglichen Ansicht zu erkennen, die um so deutlicher hervortritt, je entschiedener und bewusster der kritische Grundgedanke sich durchsetzt. Für die Entwickelungsgeschichte des Systems ist es von hoher Bedeutung, dass die scharfe Betonung der Sinnlichkeit als eines selbstgenügsamen Erkenntnisprinzips vor allem denjenigen Teilen der Vernunftkritik angehört, die, wie die transscendentale Ästhetik oder wie einzelne Kapitel der Methodenlehre, mit früheren vorkritischen Schriften — wie insbesondere der Dissertation und der Abhandlung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral — fast vollständig übereinstimmen: während gerade diejenigen Abschnitte, die, wie die transscendentale Deduktion der Kategorien, das eigentlich neue und originale Ergebnis der Vernunftkritik enthalten, die Funktionen des reinen Verstandes als Vorbedingungen der „Sinnlichkeit“ erscheinen lassen.

Sehen wir indessen von diesen schwierigen und strittigen Fragen der inneren gedanklichen Entwickelung völlig ab, und betrachten wir das System nur als ein fertiges und geschlossenes Ganzes: so wird doch, wie sehr man die rein logische Natur der mathematischen Urteile betonen mag, damit keineswegs ihr analytischer Charakter erwiesen. Es ist der Grundmangel von Couturats Kritik, dass sie diese beiden Gesichtspunkte nirgends auseinanderhält: „synthetisch“ heissen ihr solche Begriffe und

---

Beweis abgeben, denn worüber verflösse wohl nicht Zeit!“ („System der Logik“ I, 279; Näheres bei Husserl, Philosophie der Arithmetik, I (1891), S. 28 ff.). Man sieht indes leicht, dass es sich für Kant hier nur um die „transscendentale“ Begriffsbestimmung der Zeit handeln kann, nach welcher sie als der Typus einer geordneten Folge erscheint — wie denn auch William Hamilton, der Kants Lehre annimmt, die Algebra als „Science of pure time or order in progression“ definiert. Dass aber der gesamte Inbegriff der arithmetischen Begriffe sich in der That aus dem Grundbegriff der Ordnung in lückenloser Entwickelung gewinnen lässt, wird gerade durch Russells Darstellung durchweg bestätigt. Allerdings muss dann gegenüber der Kantischen Theorie betont werden, dass nicht die konkrete Form der Zeitanschauung den Grund des Zahlbegriffs ausmacht, sondern, dass in dieser vielmehr die rein logischen Begriffe der Folge und der Ordnung bereits implizit enthalten und verkörpert sind.

Sätze, die sich nur aus der Anschauung gewinnen, „analytisch“ solche, die sich aus reinem Denken begründen lassen. Diese Begriffsbestimmung aber enthält eine deutliche petitio principii: sie nimmt die Entscheidung über das Problem schon in der Art der Fragestellung vorweg. Denn zweifellos kennt doch die kritische Lehre Formen der reinen intellektuellen Synthesis, die sich zwar, um empirische Erkenntnisse zu ermöglichen, auf die Anschauung von Raum und Zeit beziehen müssen, die aber ihre Wahrheit und Geltung nichtsdestoweniger dem „reinen Verstande“ verdanken. Und betrachtet man das System der „Logistik“, wie es sich bei Russell und Couturat darstellt, so sieht man, dass es nichts anderes, als eben ein Inbegriff derartiger synthetischer Grundformen ist. Verstehen wir, nach der Erklärung Kants, unter „Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“, so lässt sich diese Begriffsbestimmung geradezu als eine Umschreibung des Verfahrens bezeichnen, das der logische Kalkül überall zu Grunde legt. In der That — was bedeutet der Kalkül der Klassen oder der Relationskalkül anderes, als dass wir eine Vielheit von Elementen durch die gemeinsame Beziehung auf den Klassenbegriff oder auf die Relation, deren Gebiet sie darstellt, zu einer gedanklichen Einheit zusammenschliessen? Und betrachten wir weiterhin die speziellen Denkmittel der Logistik: fassen wir etwa die Beziehung des Ganzen zum Teil oder den allgemeinen Begriff der Funktion, oder die Begriffe der Identität und Verschiedenheit ins Auge, so handelt es sich in ihnen allen — nach Russells eigener Auffassung — um fundamentale, nicht weiter ableitbare Grundverhältnisse,[1]) deren Bedeutung indes nicht lediglich darin besteht, dass sie dem Satz des Widerspruchs genügen, sondern die vielmehr neue und eigentümliche Setzungen und Verknüpfungsweisen des Denkens bilden, und einen neuen Inhalt konstruktiv erschaffen. Die mathematischen Begriffe auf derlei Voraussetzungen zurückführen, heisst also sie in allgemeinsten primitiven Synthesen begründen. Und um diesen Satz gegen Couturat zu erweisen, brauchen wir uns auf keinen anderen Ge-

[1]) Über „Ganzes“ und „Teil“ s. bes. Russell § 134 und 135; über den Funktionsbegriff s. § 254; über den Begriff der Relation und des verschiedenen „Sinnes“ einer Relation s. § 217; über „Identität“ und „Verschiedenheit“ s. z. B. § 325 u. s. f.

währsmann, als auf — Russell selber zu berufen. Während Couturat beständig betont, dass Kant die bloss analytische Bedeutung der mathematischen Sätze verkannt habe, sieht Russell umgekehrt die Schwäche der kritischen Philosophie darin, dass sie, die die synthetische Natur der mathematischen Urteile zuerst ans Licht gestellt habe, die gleiche Bestimmung nicht auch für die logischen Urteile durchgeführt habe. In dem ganzen Gebiet der Erkenntnis giebt es, wie er einwirft, keine Wahrheit, die sich lediglich aus dem Satze des Widerspruchs und ohne vermittelnde „synthetische" Ober- und Hilfssätze gewinnen liesse.[1]) Man muss gestehen, dass — wenn man einmal die Alternative, die hier gestellt ist, annimmt — dieser letztere Standpunkt in sich durchaus berechtigt und verständlich ist. In der That muss jedes Urteil, das irgendwelchen Wert für den Fortschritt der Wissenschaft besitzen soll, seinem letzten Ursprung nach synthetisch heissen. Kant selbst hat keinen Zweifel darüber gelassen, dass in seiner Unterscheidung Analysis und Synthesis nicht als gleichberechtigte Faktoren nebeneinander stehen, sondern dass vielmehr die erstere stets nur auf Grund der letzteren möglich sei: „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" (B. 130). Wenn dennoch bei ihm das analytische Urteil noch als ein selbständiges Problem erscheint, so erklärt sich dies wesentlich aus der geschichtlichen Bedingtheit und aus der geschichtlichen Mission der Vernunftkritik. Der Ausdruck des „analytischen Urteils" richtet sich nicht sowohl gegen die formale Logik, als gegen die logische Metaphysik der Wolffschen Schule. Die metaphysischen Urteile sind analytisch, weil sie von irgend einem feststehenden dogmatischen Begriff, ohne sich auf dessen Ursprung zu besinnen, ihren Ausgang nehmen und aus ihm nur immer weitere und complexere Folgerungen abzuleiten suchen. Nur wenn man diesen polemischen Gesichtspunkt dauernd festhält, gewinnt die Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Urteil ihre kritische Schärfe und ihre spezifische Bedeutung. Es ist daher freilich begreiflich, wenn ein moderner Mathematiker, der den Einzelheiten der Geschichte der Metaphysik fern steht, Mühe hat, sich in Kants eigentümliche Fragestellung zu versetzen: aber es

---

[1]) Russell § 434; vgl. bes. Russells Schrift: „A critical exposition of the Philosophy of Leibniz", Cambridge 1900, § 11 und 12.

liegt hierin keine Widerlegung, sondern ein Triumph der Kantischen Lehre. Denn ihr Verdienst ist es, wenn die strenge Scheidung zwischen Metaphysik und Wissenschaft immer mehr zum Gemeingut des wissenschaftlichen Bewusstseins geworden ist: so sehr, dass man darüber, wie es scheint, allmählich die entscheidende Leistung der kritischen Philosophie zu vergessen beginnt.

Wenn indessen zwei Denker, wie Russell und Couturat, die in all ihren Prämissen völlig übereinstimmen, an diesem einen Punkte zu durchaus entgegengesetzten Ergebnissen gelangen — ein Gegensatz, der übrigens von Couturat selbst nicht bemerkt worden zu sein scheint — so weist schon dies darauf hin, dass es sich im Grunde zwischen ihnen nur um einen verschiedenen Wortsinn handeln kann, den sie beide der Kantischen Unterscheidung beilegen. In der That zeigt es sich, dass Couturat diese Unterscheidung durchweg in einem viel zu engen Sinne aufgefasst hat. Er geht von der bekannten Erklärung, die sich zu Beginn der Vernunftkritik findet, aus: und auch weiterhin bleibt sie ihm der Mittelpunkt, auf den all seine Einwände zielen. Diese Erklärung aber — nach der ein Urteil analytisch heisst, wenn der Prädikatsbegriff im Subjekt enthalten ist, synthetisch dagegen, wenn er ganz ausserhalb des Subjektes liegt — enthält keineswegs Kants letzte und endgiltige Entscheidung, sondern bedeutet nur eine erste vorläufige Anknüpfung; sie will das neue Problem anzeigen, ohne es schon seiner ganzen Bedeutung nach aussprechen, geschweige lösen zu können. Die Sonderung der analytischen und synthetischen Urteile hat hier lediglich den Wert einer Nominaldefinition, die zunächst völlig willkürlich scheinen kann: ihr Sinn und ihr realer Gehalt erschliesst sich erst in der positiven Ausführung der synthetischen Grundsätze.[1]) Gerade diese letzteren aber hat Couturat nirgends berücksichtigt: seine Kritik macht vor dem System der Grundsätze Halt. Und doch weist er selbst deutlich auf den Grund hin, aus welchem die anfängliche Erklärung Kants unvollkommen geblieben ist, ja unvollkommen bleiben musste. Diese Erklärung — so wendet er ein — setzt voraus, dass alle Urteile in nichts anderem bestehen, als darin, irgend einem Subjekt ein bestimmtes

[1]) S. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Berlin 1885, S. 400.

Prädikat zuzuordnen; während die moderne Logik uns Urteile kennen gelehrt hat, die sich der Zurückführung auf diese Form prinzipiell entziehen (vgl. oben S. 7). So treffend dieser Einwurf ist: so zeigt es sich doch bei näherer Betrachtung sogleich, dass gerade diejenigen Verknüpfungsweisen, die für Kant im eigentlichen und typischen Sinne synthetisch heissen, eben dieser letzteren Gattung angehören. Sie alle — wie etwa der Grundsatz der Kausalität oder der Wechselwirkung — sagen Verhältnisse aus, die innerhalb des gewöhnlichen Schemas der „Prädikation" niemals ihren vollen logischen Ausdruck finden können: wollen sie doch nicht irgendwelchen festen Dingen bestimmte Eigenschaften zuschreiben, sondern die Geltung reiner gesetzlicher Beziehungen zwischen Erscheinungen feststellen. Hier gilt also der umgekehrte Schluss: die allgemeine systematische Bedeutung der Synthesis kann sich in der Charakteristik des Urteils der Prädikation niemals erschöpfend darstellen. Kant hat seine Erläuterung an diese Urteilsart, die er in der überlieferten Logik überall herrschend fand, angeknüpft; aber man sieht zugleich, wie das Schema, das diese Logik ihm aufzwingt, sich alsbald zu eng erweist, um seinen neuen erkenntniskritischen Grundgedanken zu fassen und zum adäquaten Ausdruck zu bringen.

Um zu einer giltigen Entscheidung über den analytischen oder synthetischen Charakter einer Aussage zu gelangen, genügt es daher niemals, die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat bloss nach ihrer formalen Seite ins Auge zu fassen; sondern es muss hier stets zugleich auf den „transscendentalen" Ursprung derjenigen Erkenntnis reflektiert werden, die im Subjektbegriff selber niedergelegt ist. Nicht darauf kommt es an, ob der Beweis sich in lauter identische Sätze auflösen lässt, sondern ob die Prämissen, auf denen er ruht, der gleichen Zerlegung fähig sind. Dass „die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruches fortgehen", ja dass eben hierin die „Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit" bestehe, dies hat Kant selbst klar ausgesprochen. Aber er findet in diesem Verhältnis keine Gegeninstanz gegen seine Grundansicht: „denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst" (B 14). Man kann diese unzweideutigen Kantischen

Sätze nur dann ablehnen und der Inkonsequenz zeihen,[1]) wenn man, wie Couturat, darauf beharrt, lediglich den Wortlaut der ersten populären Erklärung gelten zu lassen und sich gegen alle späteren Erläuterungen und Ergänzungen zu verschliessen. Die Entscheidung kann — was immer Couturat hiergegen einwenden mag — nicht aus der Technik des mathematischen Beweises, sondern lediglich aus der Natur der mathematischen Definitionen und Axiome gewonnen werden.[2]) Legen wir aber einmal diesen Massstab an, so muss es, wie ich glaube, möglich sein, zu einer klaren Verständigung mit Couturat zu gelangen. Denn er selber ist es, der beständig betont, dass eine mathematische Definition, wenngleich sie zunächst als willkürliche und conventionelle Setzung eingeführt werden mag, doch ihre wissenschaftliche Bedeutung und Geltung nicht einer blossen formalen Verknüpfung von Namen verdankt. Jede Erklärung eines mathematischen Grundbegriffs schliesst vielmehr — in rein logischem Sinne — eine „Existentialbehauptung“ ein: sofern sie gleichzeitig aussagt, dass unter den definierten Begriff irgend ein „Gegenstand“, d. h. ein eindeutig bestimmter Inhalt des Denkens, überhaupt fällt. Dieses Existenztheorem aber, das nach Couturat zur Rechtfertigung der Definition erforderlich ist und das den eigentlichen Quell ihrer „Wahrheit“ bildet,[3]) ruht ersichtlich nicht auf dem blossen Satze des Widerspruchs; es ist, im Sinne Kants, ein synthetischer Satz. Couturat selbst hat sich hierüber neuerdings mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt. In seiner Polemik gegen Poincaré

---

[1]) Couturat nennt diese Sätze ein „unvorsichtiges Zugeständnis an diejenigen, die die mathematischen Urteile für analytisch halten“, während sie schon äusserlich als bewusste methodische Erläuterungen erkennbar sind, die zuerst in den „Prolegomena“ (§ 2c) auftreten, um sodann der zweiten Auflage der Vernunftkritik eingefügt zu werden (vgl. Couturat, S. 251).

[2]) Wenn Couturat einwirft, dass es sich nicht darum handle, wie das Subjekt des Urteils gebildet worden sei, sondern darum, ob es, wenn wir es als fertig und gegeben voraussetzen, das Prädikat enthält, — wenn er ferner alle mathematischen Urteile für analytisch erklärt, weil sie apriorisch erzeugt sind, und somit nichts anderes enthalten können, als was der Geist selber in sie gelegt hat, so wird das Missverständnis sehr deutlich: denn eben jener Akt des ursprünglichen „Hineinlegens“ ist es, den Kant — dem wir zum mindesten das Recht zuerkennen müssen, sein eigenes Problem zu fixieren und zu benennen — fort und fort als „Synthesis“ kennzeichnet (s. Couturat S. 249, 261, 267).

[3]) Vgl. Couturat S. 39 f., ferner S. 83 Anm. 2, S. 178 u. s. f.

kommt er auf die Frage von Neuem zurück, um sie eingehender zu analysieren.[1]) Wenn Poincaré behauptet hatte, dass jede Definition die Bürgschaft der „Existenz“ in sich trage, sobald wir sicher sind, dass in ihr keine unvereinbaren Bestimmungen miteinander verbunden seien, so weist Couturat diese Erklärung mit Entschiedenheit ab. Die logische und mathematische Existenz sei etwas völlig anderes, als die blosse „Abwesenheit des Widerspruchs“. „Der Widerspruch ist ein rein negatives Kriterium der Existenz: er ist das Kriterium der Nichtexistenz. Nicht das Fehlen des Widerspruches ist es, was die Existenz eines Begriffs beweist, sondern umgekehrt ist es die Existenz eines Begriffs, die seine Widerspruchslosigkeit verbürgt.“ Ist es Couturat entgangen, dass es die Grundanschauung Kants ist, die er hier — entgegen der sonstigen Stellung der beiden Gegner — gegen Poincaré verteidigt?[2]) In der That genügt es nicht, dass eine Definition sich nicht selber widerstreitet, solange wir nicht sicher sind, ob sie nicht völlig leer ist, sodass kein bestimmter gedanklicher Inhalt unter sie fällt. Um aber hierüber zur Klarheit zu gelangen, müssen wir die Synthese, die sie uns zumutet, vollziehen und uns ihres eindeutigen Sinnes und ihrer eigentümlichen spezifischen Bedeutung bewusst werden. So lässt sich z. B. irgend ein mathematischer Satz, wie $7 + 5 = 12$, in der That vollständig auf analytischem Wege beweisen; aber der Begriff der Summe selbst, den wir hierfür zu Grunde legen müssen, enthält eine synthetische Voraussetzung, da er das associative Gesetz (d. h. den Satz, dass $a+(b+1)=(a+b)+1$) in sich enthält. Man kann dieses Gesetz weiterhin abzuleiten versuchen, man kann den Begriff der mathematischen Summe auf den

[1]) S. Couturats Abhandlung „Pour la Logistique“ (Revue de Métaphysique XIV, No. 2, März 1906).

[2]) „Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserem Urteile kein Widerspruch ist, so kann es demungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne dass uns ein Grund weder a priori, noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urteil berechtigte; und so kann ein Urteil bei allem dem, dass es von allem inneren Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein“ (B. 189 f.).

der „logischen Summe" stützen und zurückführen: immer muss dabei doch das Recht eines allgemeinen Verfahrens behauptet werden, das uns gestattet, die Elemente einer Vielheit, ohne ihre Ordnung ins Auge zu fassen, zusammenzufassen und zu einem neuen Inhalt zu vereinen. Dass ein solches Verfahren möglich ist, und dass es ein eindeutig bestimmtes Ergebnis liefere, kann aus dem Satz der Identität oder des Widerspruchs niemals eingesehen werden: es ist eine neue schöpferische Setzung des Denkens, die wir in der Behauptung einer derartigen Möglichkeit vollziehen.

VI.

Wird indessen einmal die Zurückführbarkeit der mathematischen Urteile auf logische Operationen zugestanden, so könnte der Streit darüber, ob man diese letzteren selbst als „analytisch" oder „synthetisch" anzusehen habe, wie ein blosser Wortstreit erscheinen. Und in der That dürfte man diese Frage fortan völlig auf sich beruhen lassen, wenn sie innerhalb des Systems der kritischen Philosophie keine andere Bedeutung besässe, als diejenige, die Couturat ihr beilegt. Die Trennung von Analysis und Synthesis, von „Anschauung" und „Denken" aber greift bei Kant über jede bloss logische oder psychologische Problemstellung hinaus. Sie betrifft die Grundfrage der Erkenntniskritik: sofern sie nicht ein blosses Verhältnis der Begriffe untereinander angeht, sondern das Verhältnis unserer logischen und mathematischen Begriffe zur Erfahrung und zum Gegenstand der Erfahrung feststellen will. Dass alle unsere gedanklichen Verknüpfungsformen sich schliesslich auf die Grundordnungen des Raumes und der Zeit beziehen und in ihnen „schematisieren" müssen: dies besagt für Kant nichts anderes, als dass sie ihre Geltung letzten Endes in der Bestimmung des empirischen Gegenstandes zu bewähren haben. Hier liegt das eigentliche Feld ihrer Thätigkeit und die Probe ihres Wertes. Wenn es nicht gelingt, den Nachweis zu führen, dass das System der reinen Verstandesbegriffe die notwendige Bedingung ist, unter der wir allein von einer Regel und Verknüpfung der Erscheinungen, unter der wir somit von einer empirischen „Natur" sprechen können, — so müsste dieses System, bei all seiner Konsequenz und Geschlossenheit, doch wie ein blosses „Hirngespinnst" er-

scheinen. Dass unsere Begriffe sich auf Anschauungen zu beziehen haben, bedeutet daher, dass sie sich auf die mathematische Physik zu beziehen und in ihrer Gestaltung fruchtbar zu erweisen haben. Die logischen und mathematischen Begriffe sollen nicht länger die Werkzeuge bilden, mit denen wir eine metaphysische „Gedankenwelt“ aufbauen: sie haben ihre Funktion und ihre berechtigte Anwendung lediglich innerhalb der Erfahrungswissenschaft selbst. Diese ihre Begrenzung erst ist es, die ihnen ihre Realität sichert. In diesem Sinne hat Kant den „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ formuliert: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Giltigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“ (B. 197).

Damit aber ist ein Problem gestellt, das völlig ausserhalb des Gesichtskreises der „Logistik“ liegt und das somit von ihrer Kritik auch nicht berührt wird. Alle empirischen Urteile liegen jenseit ihres Bereiches: sie macht an der Grenze der Erfahrung Halt. Was sie entwickelt, ist ein System hypothetischer Voraussetzungen, von denen wir aber niemals wissen können, ob sie sich jemals in irgend einer Erfahrung verwirklicht finden, ob sie daher jemals irgend eine mittelbare oder unmittelbare konkrete Anwendung verstatten werden. So fällt nach Russell schon der allgemeine Begriff der Grösse aus dem Umkreis der reinen Mathematik und Logik heraus: er enthält ein empirisches Element, das uns nur durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben werden kann. Nach der Grundansicht der Logistik ist die Aufgabe des Denkens beendet, wenn es gelungen ist, unter all seinen Gebilden und Erzeugungen eine strenge deduktive Verknüpfung herzustellen. Die Sorge um die Gesetzlichkeit der Welt der Objekte dagegen bleibt gänzlich der direkten Beobachtung überlassen, die allein uns innerhalb ihrer eigenen, sehr eng gesteckten Grenzen zu lehren vermag, ob auch hier bestimmte Regelmässigkeiten sich finden, oder aber ein reines Chaos herrscht. Logik und Mathematik haben es nur mit der Ordnung der Begriffe zu thun; die Ordnung oder Verwirrung unter den Gegenständen ficht sie nicht an und braucht sie nicht zu beirren.

So bleibt, wieweit man auf diesem Standpunkt die Analyse der Begriffe auch treiben mag, das empirische Sein ein ewig unbegriffenes Problem. Je deutlicher der Wert und die Kraft der

Deduktion im Gebiete der Mathematik sich vor uns offenbart, um so weniger verstehen wir die gewaltige und entscheidende Bedeutung, die der Deduktion im Gebiet der theoretischen Naturwissenschaft zufällt; — eine Bedeutung, die übrigens Couturat nach der ganzen Richtung seines Denkens am allerwenigsten bestreiten wird. Die logischen und mathematischen Sätze mögen von rein hypothetischer Geltung sein: aber ist es lediglich ein „glücklicher Zufall", dass diese Hypothesen sich zureichend erweisen, die empirischen „Thatsachen" zu meistern und ihren Verlauf im Voraus zu bestimmen? Wäre es so, dann liesse es sich wohl denken, dass dieser Zusammenhang mit einem Schlage jäh unterbrochen würde, dass also etwa unsere künftige Erfahrung uns niemals mehr mit irgendwelchen objektiven Daten bekannt machen würde, die die begrifflichen Postulate der Grösse erfüllten und die damit der Messung zugänglich wären. Die Allgemeinheit und apriorische Notwendigkeit der mathematischen Wahrheiten sucht Couturat mit ihrem rein „formalen" Charakter zu erklären: „diese Wahrheiten sind objektiv, nicht weil sie aus dem Studium der Objekte hervorgegangen sind, sondern weil sie sich, ohne von irgend einem besonderen Objekt zu handeln, auf alle möglichen Objekte überhaupt beziehen" (S. 207). Diese Lösung aber mag für die kritische Erkenntnistheorie und für ihre Begriffsbestimmung der „möglichen Erfahrung" zulässig und verständlich sein: für die Logistik ist sie es nicht. Wie vermöchte sie es zu rechtfertigen, dass wir die logischen Gesetze, die wir gänzlich unabhängig von der Betrachtung der Dinge gewonnen haben, nachträglich den Dingen aufzwingen; wie vermöchte sie zu beweisen, dass die künftige Erfahrung den Folgerungen gemäss sein werde, die wir aus rein logischen Prämissen und ohne jede Rücksicht auf Anschauung und Beobachtung gezogen haben?

So beginnt an dem Punkte, an dem die Logistik endet, eine neue Aufgabe. Was die kritische Philosophie sucht und was sie fordern muss, ist eine Logik der gegenständlichen Erkenntnis. Nur vom Standpunkt dieser Fragestellung kann der Gegensatz zwischen analytischem und synthetischen Urteil ganz verstanden und gewürdigt werden. „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile ist" — wie Kant selbst scharf hervorhebt — „eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transscendentalen

Logik das wichtigste Geschäft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge thun" (B. 193). Erst wenn wir begriffen haben, dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen, dass erst sie es uns ermöglichen, von einer festen gesetzlichen Ordnung unter Erscheinungen und somit von ihrer gegenständlichen Bedeutung zu sprechen: erst dann ist die wahre Rechtfertigung der Prinzipien erreicht. Couturats Werk zeigt von Neuem, wie dieses Problem sich noch heute gegen dieselben widerstrebenden Denkrichtungen durchzusetzen hat, die Kant zu seiner Zeit entgegenstanden. Der kritische Gedanke, dass die Grundlagen unserer Erkenntnis zwar nicht aus der Erfahrung stammen, aber nur für diese und innerhalb ihres Bereichs gelten wollen, wird heute, wie damals, sei es in „rationalistischer", sei es in „empiristischer" Tendenz verkannt und bestritten. In der That trifft Couturat, der gegen Kant den Vorwurf erhebt, dass er „zu wenig Rationalist" gewesen sei, in seiner Auffassung, nach der alle mathematischen Urteile analytisch, alle empirischen synthetisch seien, mit einem Empiristen wie Paulsen zusammen. Und diese Übereinstimmung ist nicht zufällig, sondern eine innere, wenngleich unbeabsichtigte Konsequenz seines Gedankens: indem er die Mathematik, um ihre Reinheit zu wahren, zu immer abstrakteren Höhen hebt, wird er immer mehr dazu gedrängt, die Erfahrung nur noch als ihren Gegensatz, nicht als ihr Korrelat oder als das konkrete Gebiet ihrer Anwendung zu denken. So entsteht, je selbstbewusster und selbstgenügsamer die Vernunft ihr Recht behauptet, eine um so grössere Kluft zwischen dem Vernunftgesetz und den Thatsachen, wodurch der Triumph des Empirismus auf dessen eigenstem Gebiete vorbereitet wird. Es ist ein wesentliches Verdienst von Couturats früheren Werken, dass sie die unverbrüchliche Einheit der wissenschaftlichen Methode in voller Schärfe und Klarheit aussprechen und durchführen. Die Erfahrungswissenschaften besitzen — wie er insbesondere in seiner Schrift über Leibniz ausführt — im letzten Grunde keine anderen theoretischen Denkmittel als die rationalen Wissenschaften: denn in beiden ist es zuletzt die De-

duktion, die ein einzelnes Urteil dem systematischen Zusammenhang der Erkenntnis einreiht und die ihm damit erst seine Wahrheit verbürgt.[1]) Gerade diese Grundeinsicht jedoch ist es, die sich in seiner neuesten Schrift zu verdunkeln droht: indem die mathematischen und die empirischen Sätze unter zwei völlig verschiedene Urteilsklassen subsumiert werden, scheinen damit zwei heterogene Grundmethoden zugelassen, deren Beziehung und deren Zusammenwirken nicht ersichtlich wird.[2])

Und selbst innerhalb des Gebietes der reinen Mathematik bleibt zuletzt der „Anschauung" dennoch ein weiterer Bereich und eine grössere Bedeutung, als die Logistik ihr zugesteht. So sehr sie im Fortschritt der Wissenschaft als selbständiges Beweismittel zurücktritt, so unerlässlich ist sie, um die Aufgabe, die unseren logischen Synthesen zuletzt gestellt ist, zu bezeichnen und damit deren Richtung zu bestimmen. So bleibt ihr gegenüber dem reinen Denken etwa dieselbe Funktion, die der „Erfahrung" im physikalischen System Descartes' zukommt: so wenig sie die mathematischen Begriffe für sich allein begründen und rechtfertigen kann, so sehr dient sie dazu, sie näher zu determinieren und zwischen den verschiedenen möglichen Prinzipien, die wir mit gleichem logischen Recht an die Spitze unserer De-

---

[1]) Couturat, La Logique de Leibniz. S. 271; vgl. Principes des Mathém. S. 306 f.

[2]) Den gleichen Einwand gegen die Logistik hat, wie ich nachträglich sehe, M. Winter in seinem Aufsatz „Métaphysique et Logique mathématique (Revue de Métaphys. XIII (1905), S. 589 ff.) erhoben. „Das Schicksal der Transscendentalphilosophie" — so bemerkt er mit Recht — ist mit der Philosophie der Mathematik nicht unlöslich verbunden. Selbst wenn dieser Teil der Kritik hinfällig würde, so würde sich das transscendentale Problem von neuem erheben, wenn man sich fragt — und diese Frage ist unvermeidlich —, wie der mathematische Formalismus mit der Erfahrung zusammenstimmt. Dies ist ohne Zweifel der tiefe Sinn der Kantischen Philosophie, die vor allem eine Theorie der Erfahrung bleibt." . . . „Es hiesse den Geist der Logik der Wissenschaften völlig verkennen, wenn man in ihr etwas anderes, als das erste Kapitel der positiven Wissenschaften sähe. Der schwache Punkt in Couturats schönen Studien über Russell besteht zweifellos darin, dass man nicht deutlich erkennt, ob man es hier mit einer Philosophie, oder nur mit dem abstraktesten Zweige der Mathematik zu thun hat. . . . Man kann, ohne die Einheit des Denkens zu verletzen, nicht zwei verschiedene Methoden der Wissenschaft schaffen, deren eine für ihren allgemeinen Teil, deren andere für ihren besonderen Teil bestimmt wäre."

duktionen stellen könnten, eine Auswahl zu treffen. Würden wir diese ihre Funktion bestreiten, so gerieten wir in Gefahr, die geometrischen Grundbegriffe jedes eindeutigen Sinnes zu berauben; so besässen wir kein Mittel, zwischen den verschiedenartigsten komplexen Gebilden, sofern sie nur alle die Bedingungen erfüllen, die wir in den Axiomen niedergelegt haben, noch irgend einen Unterschied zu treffen. In der That ist es diese Konsequenz, die Russell und Couturat mit aller Entschiedenheit ziehen. „Da die Grundbegriffe, mit denen die Geometrie arbeitet, undefinierbar sind, so ist ihr Sinn nicht bestimmt und geht auf keine Weise in die deduktive Verknüpfung der Einzelsätze ein; man kann diese Begriffe somit als reine Symbole ansehen, deren Bedeutung unbestimmt und gleichgiltig ist" (Couturat S. 37). Das relative logische Recht dieser Auffassung haben wir früher bereits hervorgehoben: sie will im Grunde nur besagen, dass uns in der Mathematik nichts als „an sich" bestimmt gelten darf, was wir nicht vermöge einer reinen begrifflichen Setzung selbst bestimmt haben (vgl. o. S. 29). Aber ebenso unbestreitbar ist es, dass in der Art dieser Setzung nicht lediglich Willkür waltet, dass sie nicht völlig wahllos erfolgt, sondern dass die „Anschauung" als das letzte Ziel vor uns steht, dem unsere Begriffe ein Genüge leisten sollen. Zweifellos haben doch bisher die Geometer, wenn sie von Punkten, Geraden und Ebenen sprachen, etwas Bestimmtes „gemeint"; zweifellos haben sie, gleich dem Platonischen Demiurgen, auf eine bestimmte „Idee" hingeblickt, die sie zum Ausdruck zu bringen trachteten. Wenn diese ihre „Meinung" noch nicht genügend expliziert war, so gilt es, sie logisch weiter zu klären; wobei jedoch unsere Begriffe so genau und eindeutig umschrieben werden müssen, dass sie dem Spezifischen dieser Grundgestalten mehr und mehr gerecht werden. Wollte man auf diese Forderung zu Gunsten einer unbestimmten logischen „Allgemeinheit" verzichten, so hiesse dies das Band zwischen reiner und angewandter Mathematik zerschneiden. Das „paradoxe und humoristische Wort" Russells, das Couturat zitiert: dass nämlich die Mathematik eine Wissenschaft sei, in der man niemals wisse, wovon man spricht, noch ob das, was man sagt, wahr sei, würde dann zur buchstäblichen Wahrheit werden.

Freilich handelt es sich an diesem Punkte um einen allgemeinen, heute noch ungeschlichteten Widerstreit. Wenn man die Entwickelung der modernen Mathematik betrachtet, so sieht man,

wie überall in ihr die Tendenz hervortritt, bei der Ausbildung einer Theorie sich lediglich durch die Forderung innerer logischer Widerspruchslosigkeit leiten zu lassen, ohne sich durch die Frage der möglichen Anwendbarkeit beirren zu lassen. So strebt sie immer deutlicher und bewusster dem Ziele zu, für welches Georg Cantor den Begriff der „freien Mathematik" geprägt hat: lediglich die immanente gedankliche Folgerichtigkeit, nicht die Darstellung und Bewährung in irgend einer „transienten" objektiven Realität ist der Massstab, den sie für ihre Prinzipien anerkennt.[1]) Niemand wird das Recht dieses Anspruchs bestreiten, niemand wird aus philosophischen Gründen versuchen dürfen, der Freiheit der Mathematik, die die Bedingung ihrer Fruchtbarkeit ist, Schranken zu setzen. Und dennoch beginnt die Erkenntniskritik erst mit derjenigen Frage, die der Mathematiker nicht kennt und nicht zu kennen braucht. Ihr eigentliches Problem ist nicht sowohl der Inhalt der mathematischen Prinzipien, als die Rolle, die sie im Aufbau unseres Begriffs einer „gegenständlichen" Wirklichkeit spielen. Der Blick der Philosophie darf — wenn man dieses Verhältnis einmal schroff und paradox ausdrücken will — weder auf die Mathematik, noch auf die Physik gerichtet sein; er richtet sich einzig auf den Zusammenhang beider Gebiete. Es wäre vergeblich, dieses Problem als „metaphysisch" von den Schranken der Mathematik und der Logistik zu verweisen. Denn damit wäre nur von neuem bewiesen, dass beide das systematische Ganze der notwendigen Grundfragen nicht zu bewältigen vermögen: haben wir es doch hier in keinem Sinne mit irgend einem transsc endenten Gegenstande, sondern nur mit der objektiven Gewissheit unserer Erfahrungserkenntnis selbst zu thun. So wenig daher die kritische Philosophie der Logistik das Recht zur selbständigen Ableitung und Formulierung der mathematischen Prinzipien verkürzen darf: so wenig wird sie von ihr die endgiltige Lösung ihrer Schwierigkeiten erwarten. Für das Verhältnis beider Forschungs- und Betrachtungsweisen gilt heute vielleicht das Wort, das Schiller über die Beziehung von Naturforschung und Transscendentalphilosophie gesprochen hat: erst wenn sie sich im Suchen trennen, kann die Wahrheit, auf die sie gemeinsam hinzielen, erkannt werden.

Aber dass diese Trennung nicht zu einer Verkennung und zu einem wechselseitigen Missverstehen führe: dazu will dieser

[1]) S. Cantor, Mannigfaltigkeitslehre § 8.

Bericht über Russells und Couturats Arbeiten beitragen. Man kann den Leibnizschen Satz, den Couturat Kant entgegenhält: dass nämlich sein System in allem, was es positiv behaupte, wahr, — in allem, was es negiere, falsch sei, gegen seine eigene Darstellung zurückwenden: so wichtig sein Hinweis auf die reine logische Ableitung der mathematischen Prinzipien ist, so sehr verfehlt sein Angriff auf die Kantische Philosophie deren eigentlichen und entscheidenden Grundgedanken. Mögen trotzdem die Anhänger der kritischen Lehre sich nicht bestimmen lassen, an den Leistungen Russells und Couturats achtlos vorbeizugehen: denn wo immer mit solchem Scharfsinn und solcher Gründlichkeit an der rationalen Vertiefung der wissenschaftlichen Prinzipien gearbeitet wird, wie hier, da wird auch für ihre eigene Aufgabe die Vorbereitung geschaffen und der Boden bereitet.

Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik.

Von Fritz Medicus.

Man weiss, dass Kant der Logik überhaupt keine gegenwärtige Aufgabe mehr zugesteht. Sie habe seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu thun gehabt und keinen Schritt vorwärts thun können; sie erscheine als geschlossen und vollendet (Kr. d. r. V. B. VIII). Kant stellt diese These nicht ohne Begründung auf: Die Logik, sagt er, sei „eine Wissenschaft, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle) ausführlich darlegt und strenge beweist". Und darum habe die Logik ihre Sicherheit und Geschlossenheit nur „ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter als sich selbst und seiner Form zu thun hat". Wogegen in den übrigen Disziplinen die allgemeine Verworrenheit eben daher komme, dass dort die Vernunft „nicht bloss mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat".

Allein schon als Kants Leben zu Ende ging, war es kaum mehr möglich, seine Ansicht von der Logik festzuhalten. Jäsche, der im Jahre 1800 in Kants Auftrag dessen Logik herausgab, ist in seiner Vorrede bemüht, den Standpunkt des Meisters zu entschuldigen. Fichtes Wissenschaftslehre hat die Grundsätze des Denkens in einem neuen Lichte gezeigt; und Jäsche hat von Fichtes Deduktionen doch zu viel verstanden, als dass er ihre Bedeutung wegzuleugnen vermöchte. So sucht er bescheiden lavierend der Logik Kants die Unbestreitbarkeit eines relativen Rechtes zu sichern: mag es um die letztentscheidende Einsicht in die logische Gesetzmässigkeit wie auch immer bestellt sein — genug, dass innerhalb des herkömmlicher Weise der Logik zuge-

billigten Rahmens die formalen Beziehungen ihre Geltung behaupten.

Bescheiden in der That war diese Vorrede Jäsches. Denn wenn die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Erkenntnistheorie, die Frage nach der Einheit des theoretischen Bewusstseins *in dubio* gelassen wurde, so war damit auch gar manches integrierende Lehrstück der Kr. d. r. V. in die Schwebe geraten. Die Kr. d. r. V. steht auf der Voraussetzung, dass die formallogischen Prinzipien selbstevident sind und den erkenntnistheoretischen Untersuchungen zugrunde liegen: Die Form des Denkens steht für sich selbst fest. Richtet sich aber die intellektuelle Thätigkeit auf Gegenstände, so kommt etwas neues hinzu: die Denkformen genügen nicht, es bedarf spezifischer Erkenntnisformen, die die (unter dem Gesichtspunkt der einheitlichen Ordnung der Vorstellungen) möglichen Beziehungen der intellektuellen Thätigkeit auf einen Gegenstand überhaupt, den „transscendentalen Gegenstand" ausdrücken. Wie sehr hierbei die formallogischen Denkformen vorausgesetzt sind, zeigt z. B. der vielberufene Umstand, dass die Tafel dieser möglichen Beziehungen des transscendentalen Bewusstseins auf den transscendentalen Gegenstand ihr Deduktionsprinzip in der formallogischen Tafel der Urteile findet. Oder man denke daran, wie in der Kr. d. r. V. die traditionelle Stufenfolge Begriff — Urteil — Schluss den Aufbau der transscendentalen Logik bestimmt.[1])

Das sind Beziehungen, die offen am Tage liegen und einen äusserlichen Charakter tragen. Aber in Wahrheit reichen die Konsequenzen der Unterordnung unter die formale Logik bis in die letzten und entscheidenden Aufstellungen der Kr. d. r. V. hinein. Hier sei vor allem an die Lehre von den Dingen an sich erinnert: es ist kein Zufall, dass Fichte und Hegel, die Bekämpfer der formalen Logik, zugleich Bekämpfer der Dinge an sich waren. Denn in der Position einer sich selbst genügenden, in sich selbst geschlossenen Logik, die keinerlei Beziehung auf Gegenstände hat, liegt bereits der Dualismus von Bewusstsein und Wirklichkeit: das Bewusstsein ist für sich schon etwas, es braucht um seinetwillen keine Wirklichkeit, auf die es sich bezieht. So fordert die formale Logik ein von den Dingen unabhängiges Ich

[1]) Über die vollständige Wertlosigkeit dieser Disposition der logischen Gebilde muss man Schuppes „Erkenntnistheoretische Logik" (S. 117 ff.) nachlesen.

und als den anderen Grundfaktor der Welt die vom Ich unabhängigen Dinge. Auf der anderen Seite schliesst die Ablehnung der Dinge an sich auch die Ablehnung einer selbständigen formalen Logik ein: Denn giebt es keine Dinge an sich, so ist auch keine Rede mehr davon, dass dem Bewusstsein die Vorstellungen „gegeben" würden. Das Erkennen der Wirklichkeit ist mithin nichts Sekundäres, sondern es ist — nicht nur der Zeit sondern auch der logischen Reihenfolge nach — primär, und die Grundsätze der aristotelischen Logik erhalten den Charakter blosser Abstraktionen. Als selbständige, in sich gegründete Prinzipien kommen sie nicht mehr in Frage.

Und noch eine weitere höchst wichtige Thatsache hängt — allerdings in loserer Konsequenz — mit der von Fichte und Hegel vollzogenen Degradation der formalen Logik zusammen: das Streben nach einheitlicher, streng systematischer Erfassung der theoretischen Funktionen, d. h. nach dialektischer Entwickelung. Dieses Streben ist hintangehalten, so lange die formale Logik als ein Gebiet für sich gilt. Sowie aber bestimmt ist, dass die formalen Denkbeziehungen ihre Stelle erst innerhalb einer transscendentalen Logik zu finden haben, ist auch das Problem der Systematik brennend geworden. Was in der Kr. d. r. V. an Systematik vorhanden ist, setzt die Selbständigkeit der formalen Logik voraus, ist also nicht mehr brauchbar. Das Verhältnis der Kategorien zu einander, ihr Verhältnis zu den Grundsätzen der aristotelischen Logik, zu Raum und Zeit, zu den von Kant als „dialektisch" bezeichneten Problemen — kurz, der ganze Umfang der theoretischen Philosophie erscheint mit einem Male als eine ungeheuere Aufgabe, die ihre architektonische Lösung fordert. Wer die Eigengesetzmässigkeit des Bewusstseins in der formalen Logik sieht und konsequenter Weise den Dualismus von Bewusstsein und Wirklichkeit bekennt, wird sein Bedürfnis nach systematischem Aufbau im Wesentlichen befriedigt sehen, wenn er für die formallogischen Funktionen ein schematisches Gerüst hat (wie etwa die Stufenfolge Begriff — Urteil — Schluss). Denn weiter reicht ja das Gebiet des von der Wirklichkeit unbehelligten Geisteslebens nicht, und deshalb wird dieses Schema Grundlage jeder weiteren rationalen Architektonik. Man vergleiche die Kr. d. r. V.

Dieser alten Auffassung gegenüber bedeutete die Emanzipation der transscendentalen Logik, wie sie zuerst in Fichtes

Wissenschaftslehre erfolgte, eine eminente Erweiterung des Reiches der Vernunft, und es war darum nicht etwa scholastische Pedanterie sondern Notwendigkeit, dass die Aufgabe einer umfassenden Systematik in Angriff genommen wurde. Dass aber die eigentümliche Gestalt der neuen Systematik bei beiden grossen Logikern jener Zeit, bei Fichte und bei Hegel, trotz tiefgreifender Unterschiede die Dialektik gewesen ist, kann nur dann auffallen, wenn man verkennt, dass auf dem Boden der Transscendentalphilosophie überhaupt kein anderes Prinzip zulässig ist als das dialektische. Denn Transscendentalphilosophie bedeutet Überwindung alles bloss Faktischen durch teleologische Notwendigkeit; die Transscendentalphilosophie lässt in ihren Grenzen nichts zu, was als blosse Thatsache hinzunehmen wäre, sondern alles muss kritisch eingesehen werden — eingesehen als notwendig für den Zweck der Wahrheit. Wird nun die Frage nach dem System der Logik gestellt, so ist auch hier festzuhalten, dass die einzelnen Funktionen nicht in willkürlicher Ordnung verlangt werden, sondern in derjenigen Ordnung, von der eingesehen werden kann, dass sie die notwendige ist. Der Philosoph soll die Verbindung zwischen den einzelnen Denkbestimmungen nicht schaffen, sondern er soll nur „zusehen“, wie die einzelnen Denkbestimmungen im notwendigen Wesen der Vernunft mit einander verbunden sind. Denn die Vernunft ist selbst nichts Faktisches, nichts Thatsächliches, nichts, was nun einmal so und nicht anders ist und in seinem Sosein hingenommen werden muss, sondern Vernunft ist durch und durch nur Notwendigkeit; nichts an ihr kann anders sein als so, wie es ist, und die ganze Aufgabe der Philosophie besteht eben darin, diese Notwendigkeit zu gesondertem Bewusstsein zu bringen.

Nun erfasst sich, wie Kant gezeigt hat, das notwendige Wesen der Vernunft darin, dass es die Mannigfaltigkeit des bloss Faktischen einheitlich zusammengreift. Aus dem bloss Mannigfaltigen gestaltet die Vernunft eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen. Alles eigentliche Begreifen, alles Einsehen reicht gerade so weit, wie es jeweils möglich ist, trotz des Mannigfaltigen Einheit zu erfassen: denn gerade so weit ist die Vernunft ihrer Identität mit sich selbst gewiss. Die Denkbestimmungen der Logik sind Identitätsfunktionen, Einheitsfunktionen.

Gesetzt nun, der Philosoph stehe mitten in seinen Bemühungen um das System der Logik bei irgend einer dieser Denk-

bestimmungen und frage jetzt nach der vernunftnotwendigen Überleitung zur nächsten. Nach dem Gesagten ist klar, dass sich der methodische Fortgang in folgender Weise bestimmt: Es ist festgestellt worden, was die soeben untersuchte Funktion positiv leistet. Diese Feststellung erforderte eine Beziehung der betreffenden Funktion auf die Idee des Wissens. (Die apriorische Idee des Wissens ist Voraussetzung, axiomatischer Anfang der Philosophie. Wir müssen wissen, was Wissen oder Wahrheit ist. Wer nach einer Definition der Wahrheit fragen wollte, setzte in der Frage schon das Wissen davon, wonach er fragt, voraus.) Eben diese Beziehung der fraglichen Denkbestimmung auf die Idee des Wissens zeigt aber notwendiger Weise zugleich auch, in wiefern diese Idee selbst hier noch nicht erreicht ist, warum also das System der Logik hier noch nicht seinen Abschluss hat; d. h. es ergiebt sich, dass die geforderte Überwindung des Mannigfaltigen noch keine vollkommene ist. Selbstverständlich erfolgt diese Feststellung in keinem Sinne auf Grund von Erfahrungsthatsachen, z. B. der Thatsache, dass wir mit dem Dingbegriff allein nicht auskommen, da es bekanntlich auch Veränderungen giebt, denen gegenüber die Kategorie der Dinghaftigkeit versagt; sondern es kommt darauf an, den logischen Charakter der gewonnenen Denkbestimmung so weit zu entwickeln, dass deutlich wird, warum die ihre Selbstgewissheit (absolute Identität) suchende Vernunft hier zwar etwas von ihrem Wesen, aber doch nicht ihr ganzes Wesen selbst findet. Diese Besinnung auf die Eigenart des unüberwunden gebliebenen Mannigfaltigen (der Antithese) aber stellt in bestimmter Form die Aufgabe der nun geforderten neuen, höheren Synthese.

Das ist die Idee der Dialektik, die in soweit nichts ist als Ausdehnung der Kantischen Konzeption, dass in der Philosophie nur das in seiner Notwendigkeit Einzusehende eine Stelle finden darf, auf die Methode des Philosophierens und damit auf den Zusammenhang der philosophischen Sätze unter einander. — Wie wenig Klarheit bei Kant selbst in dieser Beziehung vorhanden ist, wird von der charakteristischen Thatsache grell beleuchtet, dass das „Kant-Fries'sche Problem“ von den Anhängern Kants ernst genommen zu werden pflegt.

Wohl zu unterscheiden von der Idee der Dialektik sind die Ausführungen, die ihr zu Teil geworden sind. Die weitaus grösste historische Wirksamkeit unter diesen Versuchen hat, wie man

weiss, die Logik Hegels gehabt. Ihre Gedanken sind heute nicht mehr modern; doch fühlt man sich vielfach noch immer gedrungen, ihr, wenn es die Gelegenheit gerade mit sich bringt, die Ehre einer kurzen Widerlegung zu geben. Dass diese Widerlegungen sich ihre Sache meist viel zu bequem machen, kann allerdings niemandem entgehen, der Hegels Logik kennt; dem von manchen Seiten prophezeiten und gefürchteten Wiederaufkommen des Hegelianismus würde daher kaum ein ernstlicher Widerstand drohen. — Hegel schaut auf die unaufhörliche Bewegung alles Endlichen, und dieses heraklitische Fliessen will er begrifflich einfangen. Seine Logik sucht die „objektiven Gedanken", und das können nur solche sein, die dem steten Wechsel gerecht werden. Ein Begriff rein als solcher (z. B. „Tier" oder „Leben") drückt eine zeitlos ewige Wahrheit aus: aber kein endliches Einzelding thut dieser begrifflichen Ewigkeit genug. „Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung, und die Gattung befreit sich von der Einzelnheit durch den Tod" (Encykl. § 24, Zusatz 2). Die Logik hat die Aufgabe, in ihren objektiven Gedanken die „wahrhafte Auffassung" der objektiven Verhältnisse zu leisten, und im vorliegenden Beispiel ist die wahrhafte Auffassung diese, „dass das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und dass überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt" (Encykl. § 81, Zusatz 1).[1]) Lotze, gewiss keiner der sorglosesten unter den Kritikern Hegels, hat in offenbarem Hinblick auf diese Stellen gegen Hegel eingewendet: „Das Leben als solches stirbt nicht, und der allgemeine Begriff des Lebens verpflichtet das Lebendige nur zum Leben, aber nicht zum Tode; nur die einzelnen lebendigen Körper tragen den Keim des Todes in sich. Und auch sie nicht vermöge der Idee des Lebens, die sich in ihnen reali-

[1]) Vgl. auch die „Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro" des geistvollen Neuhegelianers Benedetto Croce (Napoli 1905): „La morte non è la semplice antitesi della vita, ma è la condizione stessa della vita, la quale si esplica come vita mediante la morte. La morte è intrinseca alla vita" (98).

siert hat, sondern nur um des äusserlichen Umstandes willen, weil die Verknüpfung der realen Elemente, durch die sich auf der Oberfläche der Erde das Leben allein verwirklicht findet, im Zusammenhang mit den allgemeinen hier wirksamen Naturbedingungen nicht ausreicht, oder im Zusammenhang mit einem universalen Weltplan nicht ausreichen soll, um der Idee des Lebens ein . . . ewig dauerndes Beispiel zu geben" (Logik [2] 250/51). Allein diese Kritik trifft nicht, und zwar darum nicht, weil sie gar nicht auf die Absicht der Hegelschen Logik eingeht, sondern die Begriffe in der arglosen Sphäre der blossen Verständigkeit belässt. Und wenn Lotze weiter bemerkt, dem Begriff des Lebens würde ein Beispiel ewiger Lebensdauer durchaus nicht widersprechen, so ist doch zu sagen, dass dies zwar in der Sphäre der Verständigkeit wiederum zweifellos gilt, aber doch nur darum, weil der in Betracht kommende Widerspruch in dieser Sphäre nicht vorkommt; der Verstand wäre ohnehin nicht in der Lage, die vorgebliche Ewigkeit des Einzeldinges zu konstatieren. Was aber Hegel in der Logik fordert, ist die Vernunfteinsicht, dass in diejenigen Denkbestimmungen, durch die das Einzelding zu begreifen ist, notwendig nur Vergängliches eingeht.

Die wirklich prinzipiell bedenkliche Seite der dialektischen Methode Hegels liegt anderswo. Hegel lehrt ein „eignes Sich-Aufheben der endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte" (Encykl. § 81). Alle Verstandesbestimmungen gelten ihm (nicht mit Unrecht) als einseitig und beschränkt, und in ihrer Einseitigkeit und Beschränktheit, meint er, haben sie ihre eigene Negation in sich, durch die sie sich selbst aufheben. „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus" (Wissenschaft der Logik, Nürnberg 1812, I, 1, S. XXII). Diese Stellen sollen hier zeigen, dass Hegel über die oben dargelegte Idee der Dialektik dadurch hinausgeht, dass er ein selbsteignes Sich-Weiterleiten der endlichen Denkbestimmungen behauptet. Dagegen aber ist geltend zu machen, dass das Weitertreibende nur das lebendige Bewusstsein von der übergreifenden Bedeutung der Idee des Wissens sein kann. Hegel nennt die Verstandesfunktionen einseitig und beschränkt: gewiss sind sie das; aber sie sind es doch nur insofern, als sie auf die Idee des Wissens bezogen sind — und zwar auf die Idee des Wissens nicht, sofern sich diese in ihnen realisiert, sondern so-

fern sie über die gegenwärtige Leistung hinausweist. Also die Denkbestimmungen negieren sich nicht selbst, sondern die Idee des Wissens negiert — nun wiederum nicht die Denkbestimmungen selber sondern — den Anspruch der einzelnen Denkbestimmungen, die Aufgabe des Wissens zu erschöpfen. Nichts anderes liegt in der Idee der Dialektik. Aus dieser Einsicht aber ergiebt sich, dass die Auffassung vom Umschlagen der Denkbestimmungen in ihre entgegengesetzte erheblich modifiziert werden muss: Die Entgegensetzung, die allein in Betracht kommt, ist die kontradiktorische; diese aber führt hier so wenig wie anderwärts zu einer inhaltlich bestimmten Position: sie besagt nur, dass die erreichte Denkbestimmung nicht der Abschluss ist. Das antithetische Moment kann mithin keine andere Bedeutung haben als die, dass es vor eine neue Aufgabe stellt. Die bisherige Synthese ist nicht die letzte, es gilt diejenige höhere zu finden, die von dem erreichten Stadium der Selbsterfassung des logischen Bewusstseins aus, d. h. dem nunmehr noch vorliegenden Mannigfaltigen gegenüber notwendig ist. Wie es aber zu machen sei, um die Eigenart dieser höheren Synthese zu entdecken, mag der Logiker selbst „zusehen"; ohne eigene Thätigkeit geht es beim philosophischen Zusehen nicht ab.

Man hat Hegels Logik emanatistisch genannt (Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1902, S. 56 ff.). Der Ausdruck trifft genau diejenige Eigentümlichkeit seiner dialektischen Methode, gegen die sich diese Ausführungen wenden. Es ist nicht so, dass die eine Synthese aus der anderen hervorginge; sondern die einzelnen Synthesen sind Produkte des von der Idee des Wissens geleiteten Strebens, und jede Synthese bleibt das, was sie ist: die höhere Synthese wird dadurch gewonnen, dass das Streben auf der erreichten Stufe nicht Halt macht, sondern den Kampf um die Idee weiter kämpft. —

Es hat nach der Ablehnung der Methode Hegels in diesem Zusammenhang kein Interesse mehr, nun noch den Ausgangspunkt seiner dialektischen Entwickelungen zu untersuchen. Dagegen ist es nunmehr dringend nötig, an die noch immer nicht beantwortete Frage heranzutreten, ob es überhaupt geboten ist, die formale Logik zu Gunsten einer dialektischen aufzugeben. Die Antwort sei im Folgenden in der Weise gegeben, dass an den logischen Grundsätzen selbst die immanente Beziehung auf das dialektische Wesen der Vernunft gezeigt wird. Die formale Logik be-

trachtet ihre Grundsätze für die allerersten Prinzipien jedweder theoretischen Bethätigung, gleichviel ob sich diese auf gegenständliches Erkennen oder auf reines Denken bezieht. Genau die allerersten Prinzipien sind auch hier in Frage. Ob aber die bekannten Grundsätze der formalen Logik diesen Platz behaupten können, wird sich bald ergeben.

Man kann als die grundlegende, ganz allgemeine Bedingung aller theoretischen Bethätigung die Überzeugung vom Werte der Wahrheit, den Glauben an die Wahrheit, an die Idee des Wissens bezeichnen. Wo diese Willensfunktion nicht realisiert wird, ist kein Wissen möglich. Kantianer werden geneigt sein, hier einzuwerfen, das sei zwar psychologisch richtig, gehe aber die Logik nichts an. Allein dieser Einwand übersieht, dass man von der Wahrheit nicht wie von einer von der lebendigen Bewegung des Denkens unabhängigen Sache reden kann. Wahrheit ist nichts Totes, Gegenständliches, was man jemandem geben könnte, sondern sie besteht nur in jener lebendigen Thätigkeit, die ein jeder nur für sich selbst vollziehen, zu der niemand gezwungen werden kann. Man kann darum nur sehr uneigentlich sagen, dass etwa in einem Buche Wahrheiten gedruckt zu finden seien; die Wahrheit kann nie gedruckt werden; was gedruckt werden kann, kann nur der Niederschlag der lebendigen Thätigkeit sein, in der allein die Wahrheit wirklich da ist. Und wer das gedruckte Buch liest, kann sich die Wahrheiten, deren Niederschlag es enthält, nur dadurch aneignen, dass er die Bedeutung dessen sucht, was er gedruckt vor sich hat. Diese Bedeutung aber hat er nicht gedruckt vor sich, sondern sie muss er in sich suchen, und die Beschäftigung mit dem gedruckten Buch kann nie etwas anderes als der Anlass dazu sein, dass er neue Wahrheiten kennen lernt. Im Buch stehen die Wahrheiten nicht; denn Wahrheiten sind lebendig, und die Bedingungen dieses eigentümlichen Lebens hat der Leser in sich selbst zu erzeugen. Bedeutung ist ichhaft, und es macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied, ob das Buch von Logik, von Mathematik, von Naturwissenschaft, von Geschichte handelt. Nicht nur die Bedeutung des Begriffes Identität sondern auch die des Begriffes Tintenfisch besteht ausschliesslich in einer bestimmten Thätigkeit des Ich, und solche ichhafte Bedeutung ist das einzige, was überhaupt wissbar ist. Alles Wissen ist ein Wissen von Bedeutungen. Das theoretische Bewusstsein sucht nie etwas anderes als dieses Ich-

hafte — das Ich sucht immer nur sich selbst. Alle theoretische Bethätigung hat zum Ziel die Identität des Ich mit sich selbst. Auch am Gegenstand sucht das Ich nur sich. „Bei der Erforschung der Wahrheit steht nicht in Frage, den nackten Befund der Sinnlichkeit zur abspiegelnden Wiederholung in das Bewusstsein aufzunehmen, sondern es wird ein neues Weltbild herausgearbeitet, das nur im Geiste seinen Bestand hat“ (Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit 374). Das Ich will nicht das Objekt ergreifen, das da draussen im Raume steht, sondern es will die Bedeutung des Objektes im Bewusstsein erfassen, und diese Bedeutung eignet es sich an in einem Akt der Selbstvergewisserung, durch Bethätigung einer Identitätsfunktion.

Diese Erwägungen sind entscheidend für die Auffassung des ersten Grundsatzes der Logik, des Prinzips der Identität. Das, was in allem Wissen als identisch behauptet wird, ist die Bedeutung, das Ichhafte, niemals etwas anderes. Darum hat Fichte mit vollem Recht betont, dass der Grund der Giltigkeit der Formel A = A in jener absoluten Thesis liegt, die als Ich = Ich formuliert werden müsste. Identisch ist die ichhafte Bedeutung. Solche Identität aber ist in allem Wissen vorhanden. Eine Veränderung erkennen z. B. heisst: das Identische trotz der Veränderung erkennen. Bei einer elektrolytischen Verbindung sind nicht die sinnlichen Erscheinungen der einzelnen Elemente mit der sinnlichen Erscheinung der unzerlegten Verbindung identisch, aber die beiden Zustände bedeuten in einer bestimmten Beziehung dasselbe. Die Handlung eines Menschen verstehen heisst: verstehen, inwiefern sie aus dem in allen Handlungen dieses Menschen identischen Charakter geflossen ist: jede einzelne Handlung bedeutet diesen Charakter.

Da nun, wie gezeigt, die Identität, das eigentliche Ziel des Wissens, lediglich in der Bedeutung liegt, die Bedeutung aber niemandem aufgenötigt oder „gegeben“ werden, sondern nur durch eigene That erzeugt werden kann, ist es niemals möglich, den Skeptiker zu überführen. Die Skepsis hat ihr Wesen in süffisantem Verzichten auf jene Thätigkeit, die die Bedeutung sucht. Wenn jemand dem chemischen Experiment zusieht, um nachher zu erklären, er habe wohl gesehen, dass die ursprüngliche Substanz verschwunden sei und nun ein paar andere Substanzen da seien; aber niemand könne ihm beweisen, dass das, was er jetzt

sehe, mit dem vorhin Gesehenen identisch sei, — so kann man ihm nur recht geben. Die Identität kann ihm nicht gezeigt werden: denn sie ist nichts als die Bedeutung des ganzen Experiments. Bedeutung aber ist etwas Ichhaftes, und das Ich ist nichts als Thätigkeit. Der Unthätigkeit des Skeptikers erschliesst sich keine Wahrheit. Eine selbstlose Aufnahme von Eindrücken ist nie Erkenntnis; dem Philosophen, dem die Seele einem unbeschriebenen Blatt Papier, einer *tabula rasa* vergleichbar war, musste die Substanzialität zum Welträtsel werden.[1])

Fichte hat bekanntlich den für den Charakter seines ganzen Systems entscheidenden Unterschied zwischen der formalistischen Auffassung des Identitätsprinzips (A = A) und der von ihm gelehrten Zurückführung der logischen Form auf die Selbstgewissheit des sich setzenden Ich dahin ausgesprochen, dass er erklärte: Während in der Formel A = A nichts über Existenz des A ausgesagt, sondern nur eine denknotwendige Beziehung behauptet ist, ist die Formel Ich = Ich gleichbedeutend mit Ich bin. A = A, das bedeutet nur: wenn A ist, so ist A; Ich = Ich aber kann nicht gedacht werden, ohne dass das Ich seine Wirklichkeit setzt — diejenige Wirklichkeit, die das Wesen des Ich ausmacht, lebendige Thätigkeit, Überzeugung vom Werte der Wahrheit, Glaube an die Idee des Wissens. Es wurde oben (58) darauf hingewiesen, dass der Kantianismus den Glauben an die Wahrheit für ein psychologisches Phänomen ausgeben möchte. Man erkennt hier, wie genau dieser Versuch damit zusammenhängt, dass die Kr. d. r. V. mit der alten Schullogik noch eine Selbstevidenz der formalistischen „Grundsätze" annimmt. Hat man aber eingesehen, dass die Formel A = A durchaus nicht aus eigener Kraft feststeht, sondern dass sie das mit sich identische wirkliche Ich voraussetzt, ja dass diese Identität des wirklichen Ich überhaupt ihren eigentlichen Sinn ausmacht, so muss man auch zugeben, dass die Logik keine rein formale Wissenschaft in dem Sinne sein kann, dass sie die Wirklichkeit überhaupt nichts anginge. Die Logik hat es mit der wirklichen Wahrheit zu thun, nicht mit der toten Wahrheit, wie sie in gedruckten Büchern steht. Und die wirkliche Wahrheit ist nur da, wo auch der lebendige

---

[1]) Feinsinnige Bemerkungen hierzu in F. Lassalles Festrede „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes" (Berlin 1862), S. 9.

Glaube an die Wahrheit ist. Wenn der Kantianismus hier psychologistischen Einschlag wittert, so verrät er damit nur, dass er die Grenzlinie zwischen Philosophie und Psychologie nicht scharf genug hat bestimmen können. Der lebendige Glaube an die Wahrheit ist vom Sinn des Wortes Wahrheit unabtrennlich, und deshalb gehört er in die Logik. —

Im Grundsatz der Identität (Ich = Ich) findet der Glaube an die Wahrheit oder an die Idee des Wissens seine erste Fixierung. Allein diese Fixierung ist nicht die abschliessende. Der Glaube an die Wahrheit ist Glaube an die Freiheit des theoretischen Ich; das Bewusstsein der Freiheit aber ist Bewusstsein eines Wertunterschiedes zwischen wahr und falsch. Die Wahrheit kann nur eine sein, und es kommt in jedem Falle darauf an, dass die freie intellektuelle Thätigkeit richtig entscheidet und demgemäss eine Vorstellungsverknüpfung entweder bejaht oder verneint.[1]) Darin eben wirkt sich die Freiheit des theoretischen Ich aus: in der Bethätigung des Glaubens an die Wahrheit durch selbstbewusstes Bejahen oder Verneinen. Natürlich lassen sich Fragen stellen, auf die nicht mit einfachem Ja oder Nein geantwortet werden kann: aber in solchem Falle hat auch die Frage nur einen vorbereitenden Wert, und der Antwortende hat die Aufgabe, erst so weit Klärung zu schaffen, dass eine Entscheidung zwischen Ja und Nein möglich ist. Abschliessende Antworten sind stets glatte Bejahungen oder glatte Verneinungen. Denn die Wahrheit liegt nie in der Mitte, sondern sie ist die schroffste aller Einseitigkeiten.

Indem durch Reflexion auf den Freiheitscharakter der Idee des Wissens oder der Wahrheit dieses Bewusstsein eines Wertunterschiedes von wahr und falsch entsteht, der in jedem einzelnen Falle eine Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung nötig macht, entdeckt sich die Grenze des Prinzips der Identität. Denn dieses kennt nur das seiner selbst gewisse Ich; die Verneinung aber ist eine Handlung des Ich, die ihrer logischen Bedeutung nach nur da möglich ist, wo dieses eine logische Situation anerkennt, in der es sich nicht erfasst hat, — sie ist nur da möglich, wo eine Beziehung auf ein Nicht-Ich

---

[1]) Vgl. W. Windelband, „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil“ in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, E. Zeller gewidmet (Tübingen 1884).

vorliegt. Von hier aus erhellt die ursprüngliche Bedeutung des zweiten Grundsatzes, des Satzes vom Widerspruch. Das theoretische Ich kann ein Sich-nicht-erfasst-haben, d. h. ein Nicht-erfüllt-sein von logischer Bedeutung unmöglich als etwas Letztgiltiges anerkennen: denn sein ganzes Wesen und Leben besteht nur darin, dass es sich selbst erfasst. Es kann darum das Nicht-Ich nur insofern gelten lassen, als es in ihm etwas zu Überwindendes setzt: es giebt ihm die Bedeutung der zu überwindenden Aufgabe, der Schranke (wie die sehr treffenden Ausdrücke der Wissenschaftslehre lauten). Das also will der Satz des Widerspruchs ursprünglich sagen, dass sich das Ich bei einem Befund, in dem es sich nicht findet, nie beruhigen kann, sondern dass es an ihm eine zu überwindende Schranke hat. Das Nicht-Ich ist nicht = Ich, das Ich aber will seine Selbstgewissheit behaupten und kann darum nichts zugeben, was diese Selbstgewissheit aufhebt. Es hält an der Überzeugung von seiner unbedingten Selbstgewissheit fest; diese aber gewinnt die neue Gestalt, dass das Nicht-Ich nichts Letztgiltiges, sondern dass es Aufgabe ist. — Jedes negative Urteil hat die Bedingung seiner Möglichkeit in dieser logisch ursprünglichen Stellung des Ich zum Nicht-Ich. Jede Negation (Non-A) setzt voraus, dass die entgegengesetzte positive Grösse (A) schon bekannt ist. Die logische Bedeutung von A muss feststehen: erst von dieser ichhaften Position aus erhält Non-A überhaupt einen Sinn. Affirmation und Negation sind nicht logisch gleichwertig. Nur eine Affirmation kann selbständige Bedeutung haben; die Negation hingegen bezeichnet stets nur dasjenige, worin sich das Ich noch keine selbstgewisse Position geschaffen hat. Darum kann, wie schon Kant (Kr. d. r. V. B. 737) bemerkt hat und wie Sigwart und Windelband eingehend gezeigt haben, das negative Urteil niemals abschliessendes Wissen enthalten.

Auch vom Grundsatz des Widerspruchs selbst muss das gelten: er hat seine Bedeutung nicht in sich, sondern in seiner Beziehung auf den positiven Wert der absoluten Identität. Bedeutung ist nie etwas Negatives. Darum die Bedeutungslosigkeit jener ekelhaften Schwätzer, die nur zu widersprechen wissen und aus der Negation nicht herauskommen; die witzig zu sein meinen, wenn sie der Kritik der reinen Vernunft die wohlfeile Antithese Kritik der reinen Unvernunft oder dem Wesen des Hegelianismus das Unwesen des Hegelianismus gegenüberstellen. Fichte hat

diesem Typus in der Konstruktion des Nicolai dasjenige unvergängliche Denkmal gesetzt, das er verdient. Das Ziel des Wissens ist nie die Negation; ihre Bedeutung, ihre positive Bedeutung liegt jenseits ihrer selbst, da, wo sie überwunden ist und das Ich sich selbst erfasst hat. So ist die Negation ein selbst zu Negierendes; soweit sie vom Wissen negiert, d. h. überwunden ist, ist die Aufgabe gelöst und eine neue Position vom Ich errungen. Das Ich treibt über jede Negation hinaus, weil es sein Streben nach Bedeutung in ihr nicht erfüllen kann. Ein Urteil wie „Die Blindschleiche ist keine Schlange" genügt ihm nicht; es fordert zu wissen, was die Blindschleiche denn nun in Wahrheit sei. Erst das Urteil „Die Blindschleiche ist keine Schlange, sondern eine Echse" befriedigt. Was nicht in seiner Bedeutung bekannt ist, ist Aufgabe. Das Bekannte und das Aufgegebene sind einander ausschliessende und zur Totalität des Wissbaren ergänzende Gegensätze — sie stehen in kontradiktorischer Disjunktion: alles nicht Bekannte ist Aufgabe, dass nicht Aufgegebene ist nur das Bekannte.

Unter Abstraktion von der teleologischen Beziehung hat die formale Logik aus diesem logischen Grundverhältnis ihren dritten „Grundsatz", den Satz vom ausgeschlossenen Dritten abgeleitet — abgeleitet natürlich, ohne es zu wissen. Während es für das lebendige Denken zunächst heisst: „Die Blindschleiche ist nicht Schlange sondern . . . eine Aufgabe für die Erkenntnisbethätigung", heisst es für die phlegmatische Schullogik: „Die Blindschleiche ist nicht Schlange, sondern Nicht-Schlange", und sie philosophiert weiter: „Wie die Blindschleiche, ist auch alles andere, was nicht Schlange ist, Nicht-Schlange — *omne A aut B aut Non-B.*" Offenbar setzt dieser formale Satz jene Gestalt der Selbstgewissheit des Ich voraus, in der dieses trotz des Negativen sich nicht aufgiebt. Und nur in dieser Selbstgewissheit liegt der Grund der Giltigkeit des Satzes. Denn wie könnte von einem *Non-B*, von dieser bestimmungslosen Unendlichkeit des vom Wissen nicht Durchdrungenen doch etwas gewusst werden, wenn sich nicht das Ich eines ursprünglichen logischen Rechtes darauf bewusst wäre? Die Logik hat die Aufgabe, ein Verständnis dieses Rechtes zu schaffen: deshalb ist gezeigt worden, dass jene Selbstgewissheit in der Stellung wurzelt, die der in seinem ursprünglichen Sinne genommene Satz des Widerspruchs dem Ich in Beziehung auf das Negative zuweist. Indem der Satz des Wider-

spruchs das Negative als das noch zu Erobernde, die Schranke, die Aufgabe, etwas nicht Letztgiltiges auffassen lehrt, setzt er Ich und Nicht-Ich in das Verhältnis der kontradiktorischen Disjunktion zu einander.

Die formale Logik stellt ihr *Principium exclusi tertii* als selbständigen „Grundsatz“ neben ihr *Principium contradictionis*, weil sie keines aus dem andern herleiten kann. Richtig ist auch, dass sich die beiden Formeln nicht aus einander herleiten lassen; allein es giebt eine übergeordnete und prinzipielle Betrachtung dieser Verhältnisse, und diese lehrt, dass beide derselben Wurzel entstammen, dem ursprünglichen (nicht formalistisch verblassten) Grundsatz des Widerspruchs, der das Beharren beim Negativen, vom Ich nicht Bewältigten verbietet und so das Ich auf die Aufgabe hinweist, in deren Erfüllung es sich selbst findet.

Der zweite Grundsatz ist damit dargelegt. Er steht der absoluten Thesis des mit sich identischen Ich als Antithese gegenüber: das Ich ist nicht mit sich identisch, wo es nein zu sagen hat, und deshalb hat es überall da noch Aufgaben vor sich. Die absolute Identität ist ein im Unendlichen liegendes Ideal. Aber alles endliche Denken ist mit Negativem behaftet, *omnis determinatio est negatio.* Alles Erkennen ist ein Identisch-setzen, jeder Erkenntnisakt ein Schritt in der Richtung auf das geforderte Ziel hin: aber es kann nie gelingen, die Negativität rein in Wissen aufzulösen und dadurch die absolute Identität des theoretischen Ich zu realisieren; und zwar eben darum nicht, weil Erkennen Identisch-setzen ist. Das Nicht-Ich wird nie in dem Sinne erkannt, dass es mit dem Ich identisch gesetzt werden dürfte: dies ist durch den Satz des Widerspruchs ausgeschlossen. Vielmehr muss sich die Erkenntnisbethätigung dem Nicht-Ich gegenüber darauf beschränken, durch zweckmässig geschaffene Modifikationen der Verstandesgesetze (d. h. durch logische Gebilde) die Selbstgewissheit des Ich in solcher Weise zur Geltung zu bringen, dass das Nicht-Ich in seinen Daseinsweisen vom Ich umklammert wird. Damit wird nun allerdings das Nicht-Ich in seinem Wesen erfasst. Denn es ist in Wahrheit das Wesen des Nicht-Ich, dem die Wissenschaft nachgeht und das sie in ihren Urteilen festzulegen bestrebt ist. Es giebt keine Dinge an sich, die das Inn're der Natur den erschaffnen Geistern entzögen. Freilich ist richtig, dass die Erkenntnis des Nicht-Ich eine relative bleibt, dass es niemals dahin kommen kann, dass eine historische Thatsache oder

ein spezielles Naturgesetz in seiner Notwendigkeit eingesehen würde, wie etwa der Pythagoreische Lehrsatz in seiner Notwendigkeit einzusehen ist. Aber der Grund dieses Unterschiedes zwischen empirischen und rationalen Erkenntnissen liegt ausschliesslich darin, dass alles Wissen auf Identitätsfunktionen beruht und es niemals erlaubt sein kann, ein Nicht-Ich mit dem Ich identisch zu setzen. Darum wird das rein Faktische nie in ein Rationales umgewandelt. Durch die Erkenntnis, dass NaCl eine elektrolytische Verbindung ist, wird nichts von der Thatsächlichkeit des Kochsalzes in reine Vernunft aufgelöst. Das Thatsächliche kann immer nur insofern begriffen werden, als es sich durch Bethätigung von Identitätsfunktionen auf anderes Thatsächliche zurückführen lässt, und die Hoffnung, dass zuletzt alle „zufälligen Wahrheiten" in den „notwendigen Wahrheiten" aufgehen müssten, wäre trügerisch.[1])

Es bleibt also in jeder Thatsache auch selbst für einen vollkommenen Verstand ein undurchdringliches Moment, etwas nicht Rationales, etwas, was nicht in ein blosses Thun des Verstandes aufgelöst werden kann. Und wenn Leibnitz aus dieser Einsicht heraus lehrte, die *vérités éternelles* hätten ihren Ursprung im göttlichen Verstande, die *vérités de fait* im göttlichen Willen, so ist von dieser Formulierung mindestens so viel anzunehmen, dass eine rein theoretische Position kein Weltverständnis giebt. Darum waren die Eleaten konsequent, wenn sie von dem Gedanken der Rationalität ausgehend die Möglichkeit der Sinnenwelt leugneten oder sie doch zum blossen trügerischen Schein herabsetzten; sie ist in der That etwas nicht Rationales. (In jüngster Zeit hat namentlich Rickert die hiermit zusammenhängenden logischen Fragen lichtvoll erörtert.)

Wollte man mit den Voraussetzungen und Denkgewöhnungen der Schullogik an diese Ausführungen herantreten, so müsste man den Eindruck bekommen, dass zwischen diesen letzten von der Ergänzungsbedürftigkeit des Rationalismus handelnden Sätzen und dem unmittelbar vorher über das Wesen des Nicht-Ich Gesagten ein schroffer Widerspruch bestehe. Allein in der Logik „handelt es sich nicht sowohl darum, die Grenzen der mensch-

[1]) Sehr gute Bemerkungen hierüber bei Windelband in der Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft" von 1894 und besonders in dem Aufsatz „La science et l'histoire devant la logique contemporaine" in der Revue de Synthèse historique, 1904.

lichen Erkenntnis festzustellen (wie man mit einer Wendung zu sagen pflegt, die etwas Absurdes an sich hat), als vielmehr um die Frage, was die Erkenntnis sei" (B. Croce, Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro 111). Wer — wie jeder, der Dinge an sich annimmt — von Grenzen der Erkenntnis spricht, setzt das eigentliche Wesen der Dinge in ein unzugängliches Reich jenseits des Bewusstseins. Die Behauptung, dass das Wesen der Dinge unerkennbar sei, kann nur bedeuten, dass die letzte und höchste Wahrheit über die Dinge deshalb unerreichbar ist, weil es eine vom Bewusstsein unabhängige Wahrheit ist. Es würde nicht genügen, zu formulieren, dass es eine vom Bewusstsein unabhängige Wahrheit sein müsste: denn damit wäre die Realität jenes an sich seienden Wesens geleugnet. Wer an Dinge an sich glaubt, glaubt an eine Wahrheit, die das Wesen dieser Dinge an sich ausdrückt: nur dass uns diese Wahrheit unzugänglich ist, weil wir an die von der Gesetzmässigkeit des Bewusstseins abhängigen Wahrheiten gebunden sind. Wesen und Wahrheit können nicht von einander getrennt werden. Eben deshalb aber hat es auch keinen Sinn, von einem an sich seienden Wesen zu reden, und die Dinge an sich entpuppen sich als wesenlose Gespenster. Wie das Wort Wahrheit nur Sinn hat in Beziehung auf ein erkennendes Bewusstsein, so nicht minder das Wort Wesen. Das Wesen der Dinge ist es, das in wahren Urteilen ausgesprochen wird. Ein prinzipiell unbegreifliches Wesen wäre der Gegenstand einer prinzipiell dem Bewusstsein unzugänglichen Wahrheit. Dies die Absurdität, von der der italienische Denker spricht. Wollte man einen letzten Rettungsversuch der Dinge an sich wagen, so müsste man deren Unerkennbarkeit auf die mangelhafte Organisation des menschlichen Bewusstseins abschieben: damit aber wäre man beim Psychologismus, über den doch der Kantianismus hinaus zu sein glaubt. Und gewiss: vom psychologistischen Boden aus ist eine Logik, wie sie hier allein in Frage kommt, nicht möglich. Die Logik strebt eine Erkenntnis des Wissens in seiner teleologischen Notwendigkeit an, und so verstanden ist das Wissen, das sie untersucht, nicht eine Thatsache, wie sie das menschliche Wissen mit den zufälligen Schranken seiner Eigenart sein müsste —: alle Thatsachen sind Objekte des Wissens. Die Logik untersucht nicht Thatsachen, nicht das Wissbare, sondern das Wissen, jenes Thun, das Bedingung alles Wissbaren, alles Thatsächlichen ist. Nach prinzipiellen

Grenzen dieses Wissens zu fragen, ist, wie gezeigt, in sich widersprechend; die thatsächlichen Grenzen aber, die sich in der Geschichte der Wissenschaft fortwährend verschieben, können für die Logik nur erst in gewissen viel spezielleren Zusammenhängen in Betracht kommen. Also nicht das ist die Frage, wo die Grenzen der menschlichen Erkenntnis liegen, sondern was die Erkenntnis ist, wie sich diejenige Stellungnahme zur Wirklichkeit charakterisiert, die diese in ihrem Wesen zu erfassen strebt.

Diese Frage kann nach zwei Seiten hin verstanden werden: einmal handelt es sich um eine immanente Charakteristik, eine Darlegung des organischen Zusammenhangs der einzelnen Erkenntnisfunktionen; dann aber auch um eine Charakteristik der Stellung, die die Erkenntnis im System der Freiheitsbethätigungen einnimmt. Diese zweite Aufgabe weist offenbar über den Umfang der logischen Untersuchungen hinaus; doch wird die Logik nicht umhin können, wenigstens die Grundzüge dieses Verhältnisses zu fixieren; wie auch die oben gemachte Bemerkung über die Ergänzungsbedürftigkeit des rein theoretischen Standpunktes in diese Richtung deutet. —

Die Unmittelbarkeit des Erlebens also wird von der Erkenntnis nicht ausgeschöpft. Doch ist die Erkenntnis, auch wo sie sich auf das Nicht-Ich bezieht, in uneingeschränkter Bedeutung Wesenserkenntnis. Freilich war hierbei zu erinnern, dass das Ich mit seiner Erkenntnisbethätigung niemals über sich hinausgreifen kann: erkannt wird, um genau zu sprechen, nie etwas ausser dem Ich Gelegenes, sondern erkannt wird immer nur die Bedeutung des Erkenntnisobjektes; die Bedeutung aber ist, wie längst festgestellt, ichhaft. In den unendlich mannigfachen Modifikationen der Verstandesgesetze, in denen das Ich das Wesen des Nicht-Ich erkennt, hat es nie etwas anderes als sein eigenes Wesen vor sich. So ist mithin auch die Erkenntnis des Nicht-Ich Selbstvergewisserung der Identität des Ich mit sich selbst. Das Ich erkennt ein bestimmtes Objekt, heisst: das Ich wird sich diesem Objekt gegenüber seiner Identität mit sich selbst gewiss. Nur in solcher Fassung ist die Aufgabe begreiflich, deren allgemeinste Form in den beiden ersten Grundsätzen, in Thesis und Antithesis, enthalten war.

Nun erst ist es möglich, von dem Prinzip zu sprechen, das die Lösung dieser Aufgabe beherrscht. Offenbar geben die beiden ersten Grundsätze dieses Prinzip noch nicht. Der Satz der Iden-

tität zeigt das unendlich ferne Ideal, das absolute Bei-sich-selbstsein. Der Satz des Widerspruchs verbietet, beim Negativen, Bedeutungsleeren stehen zu bleiben. Es fehlt der Zusammenhang. Man sieht, dass der zweite Grundsatz auf den ersten hindeutet, aber man sieht nicht, kraft welchen Vernunftgesetzes die geforderte Überwindung des Negativen geschehen und mithin nach welchem Kriterium sie gemessen werden soll. Wie werde ich dessen gewiss, dass und inwiefern mich meine intellektuellen Anstrengungen wirklich dem Ziel der absoluten Identität entgegenbringen? Der Satz der Identität rein als solcher kann hier nicht als Kriterium dienen; er ist kein Massstab, der ans Endliche angelegt werden könnte. Darum aber handelt es sich: ein Prinzip zu finden, das die Selbstgewissheit des Ich in der Beschränkung auf Endliches (d. h. gegenüber den Daseinsmöglichkeiten des Nicht-Ich) ausdrückt. Die vorigen Ausführungen haben gezeigt, dass dieses gesuchte Prinzip der synthetischen Einheit des Bewusstseins die Selbstmodifikationen (Selbstbeschränkungen) des theoretischen Bewusstseins begründen soll, in denen dieses die möglichen Daseinsweisen des Nicht-Ich umspannt, und die Frage ist also diese: welche reinen Verstandeshandlungen thun der Forderung Genüge, das Ich in der Selbstbeschränkung auf ein endliches Ziel seiner selbst zu vergewissern? Wie man sieht, spezifiziert sich damit die Frage nach dem dritten Grundsatz zur Frage nach den Kategorien. Das allgemeine Prinzip der einzelnen Kategorien, der Rechtsgrund ihrer Giltigkeit liegt darin, dass die Aufgabe als notwendig einzusehen ist, deren Lösung sich in der Bethätigung der Kategorien erfüllt: es ist die Aufgabe, die durch die beiden ersten Grundsätze gestellt ist, die Aufgabe, trotz des Nicht-Ich den absoluten Anspruch des Ich in nichts aufzugeben, die unendliche Aufgabe, das Nicht-Ich in der Erkenntnis zu überwinden. An dem niemals endenden Widerstand des Nicht-Ich hat das Ich in immer neuen Akten der Konzentration die Fülle der Bedeutung zu entwickeln, die in ihm liegt. Die konkrete Verwirklichung dieser Aufgabe ist die Geschichte des Wissens; das Bewusstsein aber der Notwendigkeit, die in allen einzelnen Gestalten des Wissens lebt, ist die Logik; und die Kategorien sind die (den allgemeinen Grundsätzen gegenüber) besonderen Gesetze, die die Gestalten des Wissens als solche konstituieren.

Diese Fassung des Kategorienproblems berührt sich nahe mit der Kantischen, ist aber nicht mit ihr identisch. Kant nämlich hat zwar zur Überwindung der Abbildtheorie den entscheidenden Anstoss gegeben;[1]) aber auch an diesem Punkte ist ihm sein Schicksal treu geblieben, das ihm nirgends gönnen wollte, den gewaltigen Umfang zu sehen, den die neuen Einsichten mit ihren Konsequenzen erfüllten. Der nicht abgestreifte Rest der Abbildtheorie nun macht sich beim Problem der transscendentalen Analytik entscheidend darin bemerklich, dass als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis das vorgestellte oder vorstellbare „Gegebene" betrachtet wird. Es fehlt ein klares Bewusstsein davon, dass das Ich sich nichts anderes aneignet als Bedeutung: Bedeutung aber wird nicht vorgestellt, nicht abgebildet, sondern nur erlebt, erlebt durch lebendige Bethätigung. Kant meint, in der Erkenntnissynthese bekomme das Gegebene Bedeutung, und die Erkenntnissynthese selbst hält er für eine einheitliche Verknüpfung des mannigfaltigen Gegebenen. Man sieht, wie die Auffassung zu Grunde liegt, die Wahrheit sei etwas, das gedruckt werden kann (vgl. oben 58), wie also der Ausgang nicht bei den lebendigen Urteilssynthesen genommen wird, die allein Bedeutung und Wahrheit haben, sondern bei den objektivierten Urteilssynthesen, die erst in das lebendige geistige Thun zurückübersetzt werden müssen, wenn sie etwas bedeuten sollen. Es ist begreiflich, wie man das Urteil im gedruckten Buch eine synthetische Einheit des gegebenen Mannigfaltigen (oder der Vorstellungen) nennen kann; aber niemand wird diese Formulierung passend finden, nachdem er sich klar gemacht hat, dass Erkenntnis eine lebendige Bethätigung der Urteilsfunktion ist, aktives Erleben der durchaus unvorstellbaren — nur erlebbaren Bedeutung. Die „gegebenen Vorstellungen" kommen im ursprünglichen Erkenntnisakt überhaupt nicht vor (es sei denn als spezielle Objekte etwa der psychologischen Erkenntnis, was aber im gegenwärtigen Zusammenhang völlig belanglos ist); in der Unmittelbarkeit des intellektuellen Erlebens weiss ich nichts davon, dass mir Vorstellungen gegeben wären. Das Gegebene ist erst Resultat einer Objektivierung.[2]) Für die Logik, die es mit dem Denken nur insofern zu thun hat,

---

[1]) Vgl. Windelband, Präludien, Artikel „Immanuel Kant".

[2]) Vgl. hierzu besonders die ausgezeichneten Untersuchungen Münsterbergs in den „Grundzügen der Psychologie" Bd. I, S. 48 u. ö.

als es etwas bedeutet, giebt es kein Gegebenes, sondern an dessen Stelle ein Aufgegebenes, d. h. etwas, dessen Bedeutung noch Aufgabe ist. Nun ist schon gezeigt worden, dass das rein Faktische in diesem Aufgegebenen niemals in ein blosses Thun des Ich aufgelöst werden kann; denn das Ich kann sich nie mit ihm identifizieren. In einem Erkenntnisurteil wie „das Kochsalz ist eine elektrolytische Verbindung“ enthalten die empirischen Begriffe Kochsalz, Elektrolyse, chemische Verbindung unendliche Aufgaben, die nur teilweise durch kategoriale Thätigkeit gelöst sind und niemals ganz gelöst werden können; wirkliche Erkenntnis ist das Urteil nur so weit, als es lebendige Thätigkeit des Ich, kategoriale Thätigkeit ist. Das Ich kann sich nur mit sich selbst identifizieren: der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, das was wirklich erkannt wird, sind die Kategorien: die einzelnen Begriffe Kochsalz und Elektrolyse sind, so weit die in ihnen gestellten Aufgaben gelöst sind, Modifikationen der Kategorien Substanzialität und Kausalität, Selbstbeschränkungen kategorialer Thätigkeiten. Alle Erforschung von Substanzen hat zum Ziel die Substanz, alle Untersuchung kausaler Zusammenhänge strebt nach Erkenntnis der Kausalität. Und damit kommt der Unterschied von der Kantischen Lehre auf seinen schärfsten Ausdruck: für Kant sind die Kategorien blosse Mittel der Erkenntnis; mittels der Kategorie der Substanzialität, meint er, werde das Salz erkannt und mittels der Kategorie der Kausalität seine elektrolytische Natur. Wogegen die völlige Beseitigung jeder transscendenten Beziehung, die völlige Beseitigung der Abbildtheorie das Verhältnis gerade umkehrt: am Salz oder mittels des Salzes wird etwas von der Kategorie der Substanzialität erkannt und mittels der elektrolytischen Erscheinungen etwas von der Kategorie der Kausalität. —

Damit seien diese Erörterungen abgebrochen. Das Wesen der logischen Grundsätze ist hinlänglich festgelegt, die weitere Entwickelung würde zunächst das System der Kategorien geben müssen. Es ist deutlich geworden, dass die von der formalistischen Logik proklamierten „Prinzipien“ sekundären Ursprungs sind, da sie den Grund ihrer Giltigkeit in den übergeordneten Vernunfthandlungen haben, in denen das Ich seine Selbstgewissheit setzt. Zugleich hat sich gezeigt, dass diese Selbstgewissheit nur insofern behauptet werden kann, als die Notwendigkeit einer jeden Handlung eingesehen werden kann: was nicht in seiner

Notwendigkeit eingesehen werden kann, ist Nicht-Ich. Die Vernunft ist nur soweit ihrer selbst gewiss, als sie ihrer absoluten Rationalität gewiss ist. Darum können die einzelnen Vernunftfunktionen nicht in zufälliger Ordnung neben einander stehen, sondern die Logik hat die Aufgabe, den vernunftnotwendigen Zusammenhang zwischen ihnen klarzustellen. Die damit geforderte dialektische Entwickelung ist an den Grundsätzen des Denkens aufgewiesen worden, und es versteht sich von selbst, dass auch die weiteren Kapitel der Logik nur nach dieser Methode behandelt werden können. Jeder Versuch einer anderen Behandlung ist unvermeidlich mit empirischen Voraussetzungen belastet, thut also dem Verlangen einer kritischen Philosophie kein Genüge. Der durchgeführte Kritizismus ist die Dialektik. —

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war die Philosophie einer tiefen „Verschlackung durch die Materie" verfallen. Langsam aber unaufhaltsam hat sie dann daran gearbeitet, wieder frei zu werden und sich selbst zu gewinnen. Physiologische und psychologische Erkenntnisse und Meinungen wurden anfangs noch arglos als integrierende Bestandstücke der „kritischen" Philosophie mitgenommen; in Anbetracht der damaligen historischen Lage wäre es thöricht, wollte man das Verdienst solcher „Kantianer", wie Helmholtz einer gewesen ist, gering schätzen.[1]) In den letzten Jahrzehnten aber ist mehr und mehr die Einsicht durchgedrungen, dass empirisch begründete Erkenntnisse keine philosophische Argumentation tragen können. In Husserls „Logischen Untersuchungen" ist zuletzt der Psychologismus mit Scharfsinn und Gründlichkeit zerfasert worden. Aber noch immer drängt der lebendige Trieb, der die Entwickelung der kritischen Philosophie bis zur Überwindung des Psychologismus geführt hat, vorwärts. Die empirischen Voraussetzungen sind noch nicht restlos beseitigt: auf die Kantianer von heute macht die Philosophie des absoluten Thuns, die Dialektik, den Eindruck einer nebelhaften Schwärmerei nur aus denselben Motiven, aus denen die transscendentale Apperzeption, das gehirnlose Subjekt der Kantischen Lehre, auf die Psychologisten den gleichen Eindruck macht. — Carlyle sagt einmal, dass im Tode des Gerechten Zeit und Ewigkeit zusammenfliessen und der verklärende Glanz dieser letzten

---

[1]) Vgl. A. Riehl, Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant (KSt. IX.).

hervorstrahlt (Sartor Resartus III, 3 „Symbols"). Solchen *Death of the Just* muss auch die Philosophie Kants sterben, und sie stirbt ihn, wenn sich die Überzeugung durchsetzt, dass es die gegenwärtige Aufgabe der Logik sein muss, das System der Denkbestimmungen in der Notwendigkeit seines von der Idee des Wissens bestimmten Zusammenhangs zu entwickeln.

Die Denkbestimmungen aber sind die Bethätigungsweisen, in denen Bedeutung erfasst wird. Da nun die Besinnung auf den logischen Charakter dieser Bethätigungsweisen nicht geleistet werden kann ohne sachliche Einsicht in die Wirklichkeit, an deren erkennender Überwindung sich die betreffenden Funktionen zu bethätigen bestimmt sind, da m. a. W. die Aufgabe des Logikers ein lebendiges Bewusstsein von der Eigenart der Bedeutungen voraussetzt, die eine jede Funktion dem Erkennen erschliesst, so kann es nicht fehlen, dass die geforderte restlose Durchführung des kritischen Programms in ihren höchsten dialektischen Synthesen wieder wie bei Fichte und Hegel zur Frage nach der Bedeutung, d. h. nach dem Gehalt oder Sinn des Daseins selbst führen muss.

Gewiss hat die Logik nur mit der reinen Vernunft zu thun — aber die Vernunft ist keine leere Form; der Offenbarungseid, den ihr der seiner selbst erst halb bewusst gewordene Kritizismus zuschieben wollte, wird nicht geleistet: die eigenen Konsequenzen des Kritizismus haben die Philosophie auf eine Bahn geführt, auf der die Unzulänglichkeit des blossen Formalismus deutlich geworden ist. Fichte ist der erste gewesen, der den Kritizismus aus der „Beschränkung auf den halben Teil" befreit hat, und zugleich der erste, dem die „Materie der Ichheit" sichtbar geworden ist. Es ist eigentlich eine seltsame Thatsache, dass sich nach der Hegelschen Epoche niemand mehr um die logische Eigenart dieser Begriffe bekümmert hat, in denen die Materie der Ichheit (der Persönlichkeitsgehalt) erfasst wird, — der inhaltlich bestimmten Begriffe wie Treue oder Keuschheit oder Musik, deren logische Bedeutung nicht als Resultat angebbarer Denkoperationen konstruiert werden, sondern nur durch Selbstbesinnung und zwar durch Besinnung auf das intelligible, das nicht-empirische Selbst zum Bewusstsein gebracht werden kann; jener Begriffe, die in der Mannigfaltigkeit ihrer inhaltlichen Bestimmtheiten doch insgesamt nichts als Freiheit, nichts als Ichheit bedeuten, die in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit nur den unendlichen Inhalt der

reinen Vernunft für das diskursive Bewusstsein differenziieren; jener Begriffe, für die sich auf induktivem Wege zwar ein notdürftiger und keineswegs zu sicherer Beurteilung der zugehörigen Erfahrungsthatsachen ausreichender Ersatz gewinnen lässt, die aber ihre eigentümliche Bedeutung lediglich dem offenbaren, der sie durch die That der Selbstbesinnung gesucht und sich damit den bedingungslosen Glauben an sie erstritten hat. Man kann die Ideen nicht schauen, ohne vom Glauben an sie in dem Masse ergriffen zu werden, dass sich die guten Werke von selbst verstehen. — Die Frage nach der logischen Bedeutung dieser Begriffe fordert, wie man sieht, Stellungnahme zu einem Grundproblem der praktischen Philosophie, und zwar eine nicht bloss theoretische, sondern selbst praktische Stellungnahme. Und diese lebendige Überzeugung von der Materie der Ichheit oder vom Sinn des Daseins, die hiermit vom Logiker verlangt wird, und die bei dem berührten Problem entscheidend zur Geltung kommt, zieht sich doch in Wahrheit durch seine gesamte Arbeit hindurch: sie beherrscht den systematischen Aufbau. Denn die Idee des Wissens erweist im dialektischen System nur so lange ihre organisierende, die Antithesen bestimmende und von Stufe zu Stufe weiter treibende Kraft, als das Bewusstsein davon lebendig ist, dass in den bereits erfassten Vernunftfunktionen die Aufgabe der Wahrheitserkenntnis noch nicht begriffen ist. Wer etwa der Meinung wäre, in mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffen die Wirklichkeit so einfangen zu können, dass die letzten Welträtsel gelöst werden, wird auch an der dialektischen Methode kein Hilfsmittel haben, das ihn weiter bringen könnte. Es ist für den Logiker unerlässlich, dass er sich durch persönliche That den Blick öffne für die Bedeutung des Daseins, dass er sich vertiefe in das „Wesen“ der Wirklichkeit, dass ihm der Gehalt der Vernunft nicht fremd bleibe. Im System der Denkbestimmungen liegt aller begriffliche Gehalt, alle logische Bedeutung überhaupt eingeschlossen. Es ist Sache der wissenschaftlichen Spezialarbeit, diesen Gehalt explizite zu entbinden; aber Sache der logischen Besinnung, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen eben in dieser Hinsicht zu begreifen, also zu zeigen, dass und inwiefern es sich bei der Arbeit einer jeden von ihnen um ein Herausstellen des Gehaltes der Ichheit handelt. Oder, um mit Fichte zu reden: die Logik hat zu zeigen, inwiefern die gelehrte Bildung

zur Erkenntnis der göttlichen Idee führt (Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten).

Den meisten Logikern mag heute eine solche Auffassung ihrer eigentlichen Aufgabe abenteuerlich vorkommen. Doch ist gerade unter denjenigen Antrieben, die sich in der derzeitigen philosophischen Arbeit als wirklich lebendig und fruchtbar erweisen, ein starker Zug in der angegebenen Richtung nicht zu verkennen. Hier muss der Name Euckens genannt werden, dessen gewaltig angelegtes Werk „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit" der wertvollste Beitrag ist, den die auf Ergreifen des Gehaltes der Wirklichkeit hinstrebende Philosophie[1]) nach Hegel bekommen hat. Das Werk ist in seinem dialektischen Aufbau eine Phänomenologie des Geisteslebens, die so wuchtig und zwingend grosse Probleme wachgerufen hat, dass ihr eine dialektische Durcharbeitung der logischen Fragen folgen muss. So bedeutet jenes Buch für die Gehaltslogik Aufgabe und Aufmunterung zugleich.

---

[1]) Vgl. a. a. O. 3: „Unsere Arbeit stellt sich lediglich in den Dienst der Aufgabe, Wirklichkeit zu entdecken und Wirklichkeit zur Anerkennung zu bringen. Wir wollen . . . durch eine den Dingen immanente Dialektik uns von einer bloss scheinenden zur echten Wirklichkeit führen lassen."

Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants „Kritik der reinen Vernunft".

Von Dr. Oskar Ewald.

1. Das Ding an sich.

Wohl der dunkelste Punkt der Kantischen Philosophie ist der Begriff des Dinges an sich. Ein tragisches Schicksal will es, dass eben dieser Punkt dennoch zu dem einen Brennpunkt des kritischen Systems wurde. Alle späteren Auslegungsversuche und Fortbildungen haben ihre natürliche Beziehung zu ihm und müssen in erster Reihe an ihm orientiert werden.

Wie ist es zu erklären, dass ein weltumwälzender Denker wie Kant eben über diesem Kardinalteil seiner Lehre ein dämmerhaftes Zwielicht walten liess, darin die entgegengesetztesten Theorien und Motive ineinander zu verschwimmen scheinen? Der naive Verstand, der hungrig nach Rätsellösung und Realität in das Gehege des Kritizismus tritt, weicht enttäuscht zurück, wenn er dieses scheinbar gleichgewichtslosen Schwankens in den Grundfragen der Metaphysik inne wird. Für ihn gibt es kein höheres Interesse als die geradlinige metaphysische Entscheidung zwischen Immanenz und Transscendenz. Dass Kants Bedeutung wenigstens zum Teil darin wurzelt, seine Methode in relativer Unabhängigkeit von aller Metaphysik begründet und entfaltet zu haben, diese fundamentale Erkenntnis erschliesst sich ihm schwer.

Dennoch darf das Transscendenzproblem nicht verstopft werden. Und Kant selber würde einer derartigen Verkürzung der Philosophie, sei es auch bloss als Moraltheoretiker, keineswegs das Wort geredet haben. Bald scheint ihm das Ding an sich zum problematischen Phantasma zusammenzuschrumpfen, bald wieder zum Träger aller Wirklichkeiten zu erwachsen: immer bleibt es ihm ein bedeutungsvoller Gegenstand des Nachdenkens, dem gegenüber er weder den Standpunkt des wissenschaftlichen Indifferentisten noch den des antimetaphysischen Positivisten einnimmt.

Vor allem bürgt die Philosophie des 19. Jahrhunderts von ihren idealistischen Anfängen bis zur Gründung des Neukantianismus für die eminente Bedeutung jenes Begriffes. Für Fichte, für Schelling, für Schopenhauer bot er den unmittelbaren Ausgangspunkt zu neuen Systemschöpfungen. Der Neukantianismus hat ihn teilweise wohl zu verschleiern, zu entwerten gestrebt. Gleichwohl erhielt sich seine Bedeutung, und man kann sagen, dass eben die schillernde Vieldeutigkeit seines problematischen Inhalts den Denkern ein neuer Sporn zur Entfaltung ihrer kritischen Fähigkeiten war. Der weiteste Abstand zwischen den verschiedenen Interpretationen ist zunächst dadurch bezeichnet, dass die einen im Ding an sich einen störenden Fremdkörper erblicken, der die Einheit des Kantischen Systems bedroht, die anderen darin den schützenden Anker suchen, der sie von phänomenalistischem und solipsistischem Verderbnis zu retten vermag. Jenen ist besagter Begriff ein ewiges Ärgernis, diesen erscheint die Stellungnahme wider ihn als ein Skandal der Philosophie. Aber sogar innerhalb des Kantianismus, zumal des Neukantianismus, mangelt es nicht an ähnlichen Konflikten. Auch diejenigen, die den Begriff anerkennen, ihm eine zentrale Stellung innerhalb des Transscendentalismus einzuräumen bereit sind, gehen in seiner Anwendung und Deutung unendlich weit auseinander. Als allgemeiner Orientierungspunkt dient ihnen eine fundamentale Behauptung Kants: „Alles erkennbare Sein, äusseres wie inneres, objektives wie subjektives Sein ist Erscheinung. Nicht allein die Dinge ausser uns, sondern auch wir selber sind uns bloss als Erscheinung gegeben." Selten sind so divergente Standpunkte in der Anerkennung und Übernahme eines so prinzipiellen Grundsatzes zusammengekommen. An der phänomenalistischen Wendung, die Kant hierin nahm, fanden Realisten nicht weniger als Idealisten und Mystiker reichlich Erbauung. Das machte: sie hatten den Satz insgesammt in verschiedenem Sinn interpretiert. Die Realisten, insbesondere Eduard von Hartmann, erblickten darin einen unverkennbaren Fingerzeig auf das Ding an sich. Wenn Kant nicht einmal die Unmittelbarkeit innerer Erlebnisse zur absoluten Realität erklärte, so musste er den Wirklichkeitsbegriff wohl im Sinn des metaphysischen Realismus gefasst haben. Auch der Mystiker meint, dass damit eine Scheidewand zwischen Erscheinung und Ansichsein aufgetürmt ist. Ihm aber ist der Kern der Realität, dem gegenüber die empirische Welt zur „blossen Erscheinung" zusammenschrumpft, nicht mehr wie dem Realisten durch Verstandesschlüsse, sondern im

Wege innerer Ahnung und Erleuchtung zugänglich. Der Idealist schliesslich, der mit besserem Rechte Phänomenalist genannt werden dürfte, schränkt sich ruhig auf die Erscheinung ein. Kants Leistung in jenem Grundsatz besteht für ihn darin, dass er auch der zweiten metaphysischen Möglichkeit, einer Metaphysik der Innenwelt, der Seele, des Geistes, den Weg gewehrt hat. Objekt und Subjekt sind Erscheinung, weder dort noch hier ragt der Schatten eines Dinges an sich in unsere Erfahrung und Wahrnehmung herein.

Das sind weite Gegensätze: sie zu überbrücken ist unmöglich, und so bleibt es beim naiven Erstaunen darüber, dass Kant seine eigene Metaphysik nicht in klar umrissenen Zügen festgelegt und damit der Willkür eigenmächtiger Interpreten von vornherein vorgebeugt hat. Es ist in Wahrheit kein Leichtes, der Vernunftkritik eine bestimmte, unumstössliche Lehrmeinung über das Ding an sich zu entnehmen. Bald ist die Rede von Gegenständen, die uns affizieren und dadurch erst Vorstellungen in uns wecken. Dann wiederum von einem Noumenon in negativer und in positiver Bedeutung. In der transscendentalen Dialektik erfährt das Ding an sich die Transformation zum Absoluten. In der praktischen Vernunft tritt es als intelligibles Subjekt auf. Und es ist nirgends völlig klar, ob es sich um nichts anderes als einen Begriff oder ob es sich um eine Realität handle.

Wir sehen hier von letzterem ab und beschränken uns auf das erstere. Soviel ist sicher: wenn es auch ein Ding an sich als transscendente Wesenheit geben sollte, zunächst ist es ein Begriff, der seinen Ort in unserem Bewusstsein findet. Es birgt sich darin ein ontologisches Problem von unermesslicher Tragweite. Zuvörderst aber eignet ihm als Begriff seine immanente logische Bedeutung. Und mit dieser haben wir uns nunmehr zu beschäftigen.

Woraus entspringt der Begriff eines Dinges an sich? Aber hier heisst es, einem Missverständnis vorbeugen. Die Frage könnte falsch ausgelegt werden. Nicht von dem psychologischen Ursprung, sondern von dem logischen ist die Rede. Es giebt ja eine Menge psychologistischer Definitionen und Erklärungen, unter denen man nach Belieben wählen könnte, will man die Physiologie des Transscendenzproblems betreiben. So hat man das Ding an sich zuweilen als subjektive Projektion der Empfindungen auf einen unsichtbaren Hintergrund betrachtet. Die Einheit der Seele spiegelt sich wieder in einer fiktiven Einheit äusserer Gegenständlichkeit. Eine Erklärung, die durch Schopenhauer vorbereitet, in Wundt von Neuem Ausdruck fand. Andere haben dieser Spiegelung das Phänomen des Willens

zugrumde gelegt. So Maine de Biran, der in der aus Berührung äusserer Objekte entspringenden Widerstandsempfindung eine Willenshemmung und damit den Hinweis auf eine den Dingen wie dem Menschen innewohnende metaphysische Willenskraft erblickte. Bei Herbart, wiederum bei Wundt kehren ähnliche Motive wieder. Aber all das sind psychologistische Entscheidungen, da sie den Anlass für die Entstehung des Dingansichbegriffes in seelischen Vorgängen, nicht in logischen Beziehungen suchen.

Das letztere fassen wir hier ins Auge. Überlassen wir die Beantwortung der Frage nach transscendenten Wesensgründen dem Metaphysiker, dessen eigentliche Aufgabe sie bildet. Und ebenso entäussern wir uns der psychologischen Analyse, die uns lediglich subjektive Zusammenhänge, keine objektiven Prinzipien zu gewährleisten vermag. Die Logik des Begriffes obliegt uns, nichts anderes. Wir haben bereits bemerkt, dass dem Ding an sich eine lange Reihe möglicher Bedeutungen entspricht, die der Reihe nach in der Kantforschung Ausdruck gefunden haben. Windelband hat eine treffliche Übersicht dieser verschiedenen Deutungsmöglichkeiten gegeben. Alle einzelnen Punkte abzustecken, ist hier nicht vonnöthen. Wir wollen bloss die am meisten charakteristischen, die überdies am stärksten von einander abweichen, hervorheben. Ihre markante Bedeutung, desgleichen ihre Diskrepanz ist bereits dadurch bezeichnet, dass sie in der Vernunftkritik durch den grössten räumlichen Abstand von einander getrennt sind, sich an beiden entgegengesetzten Enden finden. Die eine beherrscht vor allem die transscendentale Ästhetik, die andere äussert ihren Einfluss erst in der Dialektik. Jene redet vom Ding an sich als der Affektionsquelle. Das berühmte Wort von den Gegenständen, die uns affizieren und in uns Vorstellungen hervorbringen, erscheint im Rahmen besagter Erklärung. Sie nähert sich für den ersten Aspekt dem naiven und dogmatischen Realismus. Diese im Gegenteil trägt streng idealistisches Gepräge. Das Ding an sich tritt als das Absolute, Unbedingte auf und wird als höchste Vernunfteinheit, als ein synthetisches Prinzip des Geistes gefeiert.

Idealismus und Realismus bilden aber nicht die eigentliche Korrelation, um die es sich hier handelt. Vielmehr Rationalismus und Empirismus. Denn es handelt sich uns nicht um transscendente Probleme sondern um immanente Methode. Wir wollen dem Begriff des Dinges an sich nicht sein metaphysisches Geheimnis entlocken, wir wollen seine inwendige, logische Bewusstseinsstruktur

prüfen. Die rationalistische Auffassung des Dinges an sich, die wir zuvor die idealistische nannten, lernen wir erst begreifen, wenn wir das Ding an sich nicht mehr als Begriff, sondern als Idee würdigen.

Da zeigt sich zunächst, dass das Ding an sich als das Unbedingte nicht etwa eine Idee neben den anderen, der Seele, der Welt, der Gottheit koordiniert, darstellt, sondern die Idee der Ideen, das gemeinsame Mass und die gemeinsame Wurzel aller Ideen abgiebt. Denn das Unbedingte, somit das Ding an sich, sollen sie insgesamt realisieren, jede in ihrer Sphäre. Seele ist ein Ding an sich, Welt und Gott desgleichen. Das Ding an sich ist also der unmittelbarste Ausdruck des rationalistischen Prinzips, es ist der Kern und immanente Sinn der Vernunftfunktion selber.

Demgegenüber verdichten sich andere Hinweise und Ausführungen des Denkers zu einer entgegengesetzten Auffassung des Begriffes. Das Ding an sich wird zu demjenigen Moment, das sich grundsätzlich dem rationalistischen Erkenntnisprinzip entzieht. An ein mystisches, ausserweltliches Sein zu denken, verbietet uns zwar hier die immanente Tendenz vorliegender Erörterung. Aber davon sollte und musste gar nicht die Rede sein, um den Begriff der Erkenntnisgrenze zu legitimieren. Es handelt sich Kant um eine Grenze des rationalen Erkennens, um eine der transscendentalen Methodik gesetzte Grenze. Man erwäge, dass Kant die Materie der Empfindung in unmittelbarste Relation gesetzt hat zur Rezeptivität oder, wie er es mit einer metaphysischen Wendung nennt, zur Fähigkeit affiziert zu werden und diese Fähigkeit wiederum zu dem Ding an sich als Affektionsquelle. Man pflegt besagte Wendung mit Vorliebe zu unterdrücken, bleibt bei der Rezeptivität stehen und schneidet die Frage nach deren metaphysischen Vorbedingungen ab. Es ist auch richtig, dass die Wendung zum „transscendentalen Realismus" hin ein Wagnis ist. Aber auch ohne ihm Raum zu geben, kann man jene Erörterung sinnvoll interpretieren. Was einen daran hindert, dem naiven Bedürfnis nach Realität nachgehend, in Dingen an sich die Ursachen der Empfindungen zu suchen, ist die kritische Überlegung, dass die Kategorie der Kausalität bloss von Erscheinungen zu Erscheinungen leitet a keine Brücke zwischen Transscendenz und Immanenz baut. Wohl ist dagegen Protest erhoben worden: aber der Geist der Kantischen Philosophie scheint denen Recht zu geben, die sich innerhalb der Phänomene bescheiden. Gleichwohl bleibt hier Raum

für einen Begriff des Dinges an sich, deutlicher gesagt, für den Grenzbegriff des Dinges an sich. Diese wichtige Umdeutung hat Maimon geleistet. Nicht jenes naiv realistische Ding an sich ist gemeint, das von aussen auf unsern Organismus stösst und in Gemeinschaft mit diesem die Empfindungen erzeugt, sondern das Ding an sich figuriert hier bloss als Symbol des Unbegreiflichen. Es bezeichnet ein Etwas, das die Vernunft nicht zu deduzieren aber auch nicht zu durchdringen vermag. Es bezeichnet eben deswegen das schlechtweg Gegebene. Dasjenige, das nicht innerhalb des Bewusstseins nach den Gesetzen des Bewusstseins gebildet ist, sondern von demselben als ein Faktum vorgefunden wird. Und dies ist die Empfindung selber, beziehungsweise der Ursprung der Empfindung. Er ist unergründlich, für den Intellekt unfassbar. Alle Denkgesetze und Erkenntnisformen sind einsichtig gegeben, unser Verständnis vermag ihrer sich zu bemächtigen, und damit werden wir auch ihres Entstehungsgrundes inne. Die Empfindung dagegen, das Materiale unserer Erkenntnis, der Stoff des Universums entzieht sich dieser Einsichtnahme. Er ist, er erzwingt sich unsere Anerkennung, ohne seine Existenzberechtigung vor höherer logischer Instanz zu erweisen. Wir sind nicht imstande zu erklären, weshalb es Töne, Farben gebe. Weshalb wir mit Lust und Unlust auf aussenweltliche Vorgänge reagieren. Es sind Fakta, die bloss sich selber künden, und auf keinen höheren, rechtfertigenden Grund hinweisen. All unser einsichtiges Denken und Erkennen vollzieht sich in Begriffen: hier, vor der Frage nach dem Ursprunge der Empfindungen ist die untere Grenze erreicht, wo der Begriff der dinglichen Realität der Materie gegenüber seine Macht verliert. Entstehung und Herkunft der Empfindung in unserem Bewusstsein ist kein rationales Problem mehr, kein Problem, dem die Vernunft gewachsen wäre. Es bezeichnet eigentlich keinen Grenzbegriff, denn es bezeichnet überhaupt keinen Begriff. Wohl aber bezeichnet es eine Grenze für das begriffliche Denken. Aus eben demselben Grunde nennt es Maimon ein Differentiale des Bewusstseins. Gedankliche, formale Beziehungen werden von unserem Geiste geschaffen und vermögen so von ihm gemeistert zu werden. Die Empfindungen sind gegeben: ihr Gegebensein widersetzt sich jeder logischen Deduktion. Sehr deutlich hat neuerdings Simmel in seiner Kantschrift diesen Standpunkt präzisiert. „Es sind also bloss Unterschiede innerhalb des Vorstellens überhaupt, die Kant durch den Gegensatz von Ding-an-sich und Erscheinung charakterisiert, nicht der absolute, zwischen

dem Vorstellen überhaupt und dem, was innerhalb des Vorstellens liegt. Behält man diese Wendung des Interesses ausschliesslich nach dem Innern des Erkennens zu im Auge, so beantwortet sich ohne weiteres die alte Frage der Kant-Deutung: mit welchem Rechte er denn Dinge-an-sich als Ursache der Sinnesempfindung bezeichne, da die Kategorie der Ursache bloss auf sinnliche Erscheinungen, ausdrücklich aber nicht auf Dinge an sich anwendbar sei? Thatsächlich wird hier durch die „Verursachung" unsrer Empfindungen bloss eine innere Qualität ihrer ausgedrückt, sie kommen uns in einer eigentümlichen Weise zum Bewusstsein, die wir als Passivität oder Rezeptivität bezeichnen, gegenüber der Färbung des Denkens, das das Gefühl des Schöpferischen, Spontanen mit sich bringt. Diese psychologische Färbung der Empfindungen wird so ausgedrückt, dass sie von etwas schlechthin Äusserlichem verursacht sind. Die Beziehung des Dinges-an-sich zum Subjekt ist also ausschliesslich von der Seite des Subjektes her erfasst. Wie sich jenes Äussere auch an sich verhalten möge: die Bedeutung dieses Verhaltens für uns kann bloss als Verursachung von Empfindung ausgedrückt werden, dies ist unser Anteil an dem Verhältnis zwischen uns und ihm." Hier erscheint der Gedanke, von der psychologischen Wendung abgesehen, rein und klar herauskrystallisiert. Das Ding an sich als Affektionsquelle ist bloss ein Symbol für die Grenze unseres Begreifens. Es bezeichnet den Punkt, vor dem der Verstand notgedrungen halt machen muss.

So haben wir jene zwei Bedeutungen des Dinges an sich herausgehoben, die von einander um den weitesten Abstand entfernt sind. Das eine Mal erhob es sich als das Absolute, Unbedingte, als höchste Vernunfteinheit, als Schöpfung des denkenden Geistes, als reinste Form, als Inbegriff aller Form, das andere Mal tauchte es zur Materie, zum Relativen der Empfindung nieder, und stellte sich demgemäss dar als absolute Grenze des vernünftigen Geistes, als Inhalt, als Inbegriff aller Inhalte. Dort war es der Triumph, hier ist es der Bankerott des Intellekts und des Rationalismus. Aber wir begnügen uns nicht mit solch effektvoller Gegenüberstellung, sondern nutzen dieselbe lediglich als Ausgangsort höherer Problemstellungen. Vom Ding an sich, das uns erst als rationalistisches Erkenntnisprinzip, dann als absolut irrationalistisches Element begegnete, ergiebt sich ungezwungen der Übergang zur Frage nach den Grenzen des Rationalismus überhaupt, nach seinem Verhältnis zum Irrationalismus. Aus dem Vorigen ging hervor, dass es etwas gebe, was schlechterdings

nicht deduziert zu werden vermochte: Eben jenes Ding an sich der zweiten Bedeutung, das Ding an sich als Empfindungsquelle. Es ist nunmehr geboten, sich über die Bedeutung und den Umfang dieses Grenzwertes zu orientieren. Denn es könnte wohl sein, dass sich seine negative Wirkungssphäre auf den verhältnismässig eng bezirkten Raum der Empfindungen beschränkt. Aber auch die Möglichkeit steht offen, dass er von da aus gleichsam in die Region des Verstandes, selbst der Vernunft überfliesst, ihnen von seinen Mängeln mitteilt. Die trotz der Dualität von Anschauung und Denken im Grunde einheitliche Organisation unseres Geistes legt die letztere Auffassung nahe. Der reine Rationalismus, das reine Denken bliebe dann ein Ideal, ein Grenzwert nach oben, sowie auf der andern Seite die reine, ungeformte Empfindung einen unteren Grenzwert bedeutet.

2. Die Grenzen des Rationalismus und Empirismus. Die empirische „Behaftung".

Wir wenden uns zum historischen Kant und fahnden nach einem Anker zur Beantwortung der vorgelegten Frage. Dass es Grenzen für den Rationalismus giebt, ist Kants unumstössliche Meinung gewesen. Eben dieser entscheidende Umstand trennt ihn von Hegel, der solche Grenzen nicht anerkennen mochte. Aber nicht bloss von Hegel oder Schelling, sondern ebensowohl von all denen, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes ins Unbegrenzte ausdehnen und ein Welträtsel leugnen: einerlei ob der Höhenflug eines ontologischen Rationalismus sie zu so überschwänglichen Ansprüchen begeistert, oder die nüchterne Begrenztheit der positivistischen Forschung ihnen die transscendenten Sphären verdunkelt. Kant selber war trotz seines unerschütterlichen Glaubens an die Macht der menschlichen Vernunft nicht frei von erkenntnistheoretischem Pessimismus.

Indem wir nunmehr von Terminologie und Definition des Kantischen Dinges an sich absehen, wenden wir uns den rein sachlichen Gesichtspunkten zu, die daraus zu gewinnen waren. Wir wurden auf eine Grenze rationalen Erkennens verwiesen: und wir fanden dieselbe im Inhalt der Empfindung geborgen. Aber die Frage geht weiter, sie geht danach, ob dieser irrationale Faktor sich nicht nach oben bemerkbar macht und im Bereich des Denkens und Erkennens Ausdruck erhält.

Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft sind die drei Sphären der Kantischen Philosophie und zugleich die drei Etappen seiner erkenntniskritischen Analyse. Alle drei haben ihr reines Apriori und Kant giebt der Annahme Ausdruck, es könne dieses Apriori im letzten Wesensgrunde überall dasselbe sein. Es könnten auch Raum und Zeit aus der reinen produktiven Vernunft erfliessen, aus der die Ideen und die Kategorien hervorgehen. Daneben steht das Aposteriori, das der einsichtigen Verstandesdeduktion spottet. Solch ein Aposteriori stellten uns, wie erwähnt, zunächst die Empfindungsqualitäten dar. Dass wir auf eine bestimmte Zahl von Ätherschwingungen just mit der Farbe Grün reagieren, dass wir jenen Temperaturgrad mit einem Gefühl der Unlust, diesen mit einem Lustgefühl perzipieren, vermögen wir nicht zu erklären sondern lediglich als Faktum anzuerkennen. Dagegen scheinen Verstand und Vernunft von solcher Beschränkung frei. Allerdings auch in dem unerschöpflichen Inventar der empirischen Begriffe ist der Verstand an die empirische Sinnlichkeit gewiesen, aus der der Stoff zu derartigen Begriffen gezogen wird. Aber der reine Verstand, der seine Grundzüge in die Kategorientafel einzeichnet, sollte dieser Bedingung enthoben sein.

Ist er es in Wirklichkeit? Die Frage lässt sich von Kantischem Standpunkte schwer beantworten, weil das Wesen der Kategorien im Dunklen liegt. Eine völlig befriedigende Deduktion vermag uns die Kritik nicht eigentlich zu bieten. Die metaphysische Deduktion aus den Urteilsformen ist, wie Herbart richtig erkannt hat, keine zulängliche. Im Grunde ist sie wohl auch provisorisch gedacht: bloss als Vorbereitung der transscendentalen, die ihrerseits indessen lediglich auf die Kategorie im Allgemeinen, nicht auf die einzelnen Kategorien gerichtet ist. Auch die vorausschauende Bezugnahme auf die Grundsätze, auf die Cohen so viel Gewicht legt, verleiht keine sichere Stütze. Denn woraus entnimmt man die Gewähr, dass die Kategorientafel unfehlbar und komplet, dass ihre Zwölfteilung untrüglich sei? Die Grundsätze der mathematischen Physik oder der Allgemeinerfahrung, die die beiden Hälften, Physik und Physiologie, in sich befasst, sind ja auch nicht so völlig geschlossen und in sich vollendet, auch sie mögen der Ergänzung und Vervollkommnung gewärtig sein. Die schematische Geschlossenheit der Kategorien wird sonach von keinem unumstösslich fixen Prinzip bestimmt. Man wird des Gefühles nicht ledig, dass die Art und Gestaltung der einzelnen Kategorie kein Apriori im strengsten Sinn darstelle.

Als ein solches Apriori erscheint uns lediglich die transscendentale Apperzeption, die synthetische Vernunfteinheit selber, die die Quelle aller einzelnen und bestimmten Synthesen ist. Die Vernunft allein gewährleistet jenen idealen Apriorismus: die Vernunft, in der die höchste, universale Einheit sich birgt. Bereits dem Übergang zum Verstande haftet eine unleugbare Schwierigkeit an. Was ist der Verstand, dieser Verstand, der auf der einen Seite so viel konkreter ist als die reine Vernunft, auf der andern Seite sich gleichwohl des Attributes der Reinheit nicht entäussern mag? Wie ist sein Ursprung, wie sein inneres Wesen zu denken? An Definitionen hat es Kant nicht mangeln lassen. Es herrscht aber keine durchgreifende Harmonie unter diesen und sie geben keine Antwort auf unsere Frage.

Die Kategorien sind die Verstandeswelt. Das Problem, das uns bewegt, ist also schlechtweg dieses: ist ein direkter Übergang von der Vernunft zum Verstande denkbar? Denn die Vernunft, als höchstes Prinzip synthetischer Einheit, markiert selbstverständlich den äussersten antipolaren Gegensatz zu jeglicher Erfahrung. Der Verstand aber, der durch die Vielzahl der Kategorien repräsentiert wird, schien jener aprioristischen Reinheit zu entbehren. Wodurch unterschiede sich übrigens der Verstand von der Vernunft, wenn nicht eben durch dies eine Moment? Dass beide aus derselben Wurzel entspringen, ist Kants eigene Ansicht, der sogar von einer uns unbekannten Einheit der **sinnlichen** und der **intellektuellen** Spontaneität redet. Dass jener in sich die Grundbegriffe der Natur, der allgemeinen Erfahrung, diese die Ideen der intelligiblen Welt konstituiere, darf nicht als das trennende Merkmal angesehen werden, da eben nach dem Grunde dieses Unterschiedes in ihrer Funktion gefragt wird. Es wäre die krudeste und simpelste Wiederaufnahme der alten Vermögenstheorie, wollte man jene beiden Sphären, Natur und Geisteswelt, aus Verstand und Vernunft, wie aus einem Gehäuse hervorgehen lassen. So wäre das Moment der Unterscheidung am nächsten wohl darin zu suchen, dass der Verstand bereits eine besondere Anwendung der Vernunftfunktion auf empirisches Material bedeute, nicht im Sinne der psychologistischen Projektionstheorie, sondern in der rein logischen Bedeutung, dass in die konkreten Einheitsformeln der Kategorien bereits die irrationalistischen Elemente der sinnlichen Realität sich eingenistet haben. Wie in jedem konkreten Urteil über Phänomene zweierlei enthalten ist, die syn-

thetische Einheit der Verstandeshandlung und der sinnliche Stoff, der zur Einheit gebunden werden soll, so könnte auch in den Kategorien selber diese Duplizität auf entsprechend höherer Stufe gedacht werden. Freilich liessen sich die zwei Elemente hier nicht so säuberlich sondern und von einander isolieren. Die Kategorien wären vielmehr in ihrer Besonderheit als ein Produkt gegeben, dessen einen Faktor die reine transscendentale Einheit der Apperzeption bildet, dessen anderer Faktor bereits irgendwie von der irrationalen Mannigfaltigkeit empirischer Anschauung imprägniert ist. Die höchsten Synthesen wären demnach noch nicht in den Kategorien zu suchen, vielmehr in der reinen Vernunfthandlung der transscendentalen Apperzeption, die die Synthese aller Synthesen darstellt. Man wird gegen diese Deutung schwere Bedenken äussern. Sondert denn Kant nicht selber die Kategorien als abstrakte Verstandesbegriffe von aller Sinnlichkeit ab, um sie erst durch die Schematisierung in konkrete Grundsätze münden zu lassen, die auf Erfahrung angewandt werden können? Von uns aber wird der Einfluss der Erfahrung auch auf die Kategorien ausgedehnt. Der Vorwurf wäre gerecht, würde der Standpunkt vertreten, die Kategorien seien aus der Erfahrung abstrahiert, in ihr also vorfindbare Elemente. Das ist aber keineswegs behauptet worden. Bloss dies ist behauptet worden, dass auf die Konfiguration des Kategoriensystems, man möchte sagen: unsichtbar das irrationale Moment der Sinnlichkeit einwirkt. Dass sich die Vernunft nicht von selber, einem rätselhaften Drange gehorchend, in die Kategorien verästelt, sondern dieser Differenzierung und Spezialisierung einer ursprünglich elementaren Vernunfteinheit ein Zwang von aussen zu Grunde liegt. So lässt sich auch der Raum als sinnliches Ordnungsprinzip der Erscheinungen nicht empirisch erklären, sondern in transscendentaler Beweisführung als apriorisches Element nachweisen. Aber der bestimmte dreidimensionale Raum, der in unserem Kosmos ruht, lässt sich nicht logisch deduzieren, sondern ist ein Faktum, das wie jeder andere Erfahrungsinhalt vorgefunden und geglaubt wird. Ebenso könnten die Kategorien mit Empirie behaftet sein, ohne deswegen vollinhaltlich zu empirischen Daten degradiert zu werden. Sie wären empirisch, soweit sie irrational, in ihrer Vielheit und Qualifikation nicht deduzierbar sind, sondern ein Urfaktum abgeben. Sie wären apriorisch, sofern sie Spielarten der *einen reinen* transscendentalen Synthese sind. Und der Verstand, ihr Inbegriff, dürfte

einerseits als eine Funktion der sinnlichen Mannigfaltigkeit, andererseits der Vernunft betrachtet werden. Man könnte nach dieser Erklärung von einer empirischen Behaftung der Kategorien sprechen.

Aber die Konsequenzen würden sich noch weiter erstrecken. Tief in die transsccendentale Dialektik hinein. Auch die Ideen der reinen Vernunft sind dann in bestimmtem Sinn empirisch behaftet. Denn sie lösen sich von den drei kategorialen Formen der Relation, von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung ab, die sie in die Sphäre des Unbedingten, Absoluten versetzen. Nicht die reine Funktion der Vernunft, die schöpferische Synthese würde damit zu etwas Empirischem gestempelt werden, wohl aber das Material, an dem sie ansetzt. Auch die Ideen der Seele, des Universums, Gottes liessen sich dann, analog wie die Kategorien, denen sie entstammen, nicht weiter deduzieren, sondern wären als ein vorgefundenes Datum, wenigstens relativ empirisch. Das ist der höchste Punkt, den innerhalb des Kritizismus die Empirie erreichen kann. Diese Deutung erscheint vielleicht paradox, aber sie entbehrt nicht der inneren Berechtigung, auch wenn man sich auf den Boden des historischen Kant stellt. Es ist bloss die abstrakte Darstellung der Kritik, ihre säuberliche Grenzscheidung der einzelnen Gebiete, die die Fiktion erwecken könnte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, aprioristische Form, aposteriorischer Inhalt lägen auch in der Wirklichkeit so himmelweit auseinander und ständen, gleich den ägyptischen oder indischen Kasten ausserhalb jeglichen realen Verbandes. Man hat Kant dieser Geistesanatomie halber getadelt und ihn einen Pedanten gescholten. Dieses Urteil war aus dem Missverständnis erwachsen, es handle sich dem Philosophen um eine sachgetreue Aufnahme des psychischen Thatbestandes, um deskriptive Psychologie also, nicht um eine methodische Abstraktion, die lediglich aus erkenntniskritischen, transsccendentalen Rücksichten geschehen war. Kant isolierte Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Form und Stoff, um jeden einzelnen dieser Faktoren in seiner Eigenart und Einzigkeit zu erkunden und dafür eine sichere Basis der Forschung zu gewinnen. Dass sich dies bei den ersten drei Gliedern so und nicht anders verhalte, lässt sich unschwer nachweisen, und auf diesem Beweis allein ruht das richtige Verständnis der Kantischen Erkenntnislehre. Die Deduktion von Raum und Zeit erfliesst nicht bloss aus der Ästhetik, sondern auch aus der Analytik. Der Zeitsinn

Denn fürs erste giebt es empirische Formen, zweitens ist die Trennung von Inhalt und Form nicht psychologisch, sie ist transscendental zu verstehen. Form bedeutet einen einsichtig gegebenen, gesetzlichen Zusammenhang, Inhalt das irrationale Element, das jederzeit gegeben sein muss als ein Äusserliches, den Gesetzen des Verstandes nicht Zugängliches. Was wir in Bezug auf die gegenständliche Wahrnehmung als Form und Inhalt auseinanderhalten, hat mit jener Distinktion wenig gemeinschaftlich. Es könnten derselben demnach auch die Kategorien teilweise wenigstens als Inhalte gesetzt sein, soweit ihr spezifischer gesetzlicher Ausdruck nicht aus dem allgemeinen Gesetz der Apperception einsichtsvoll hervorleuchtet, vielmehr ein nicht weiter rational zu durchdringendes Faktum abgiebt.

Diese Deutung, die hier nicht dogmatisch vertreten, sondern bloss gekennzeichnet wird, würde den reinen Rationalismus dem Empirismus gegenüber am wirksamsten beschränken. die Grenzen des letzteren dagegen am höchsten hinaufrücken. Nicht bloss Sinnlichkeit und Verstand, sondern sogar die Vernunft wiese sich als empirisch behaftet. Darin entfaltete sich sonach die stärkste empiristische Möglichkeit des Kritizismus.

Wenden wir uns nunmehr ihrem Gegenpol, der rationalistischen Möglichkeit zu. Da wechselt auch das Gebiet, in dem sich der Grenzkonflikt zwischen Rationalismus und Empirismus abspielt. Es liegt jetzt unterhalb der Ideen und Kategorien, in der Sphäre der Empfindungen, der Sinnesinhalte. Die Schwierigkeit scheint hier viel geringer, die Lösung derselben viel mehr auf der Hand gelegen. Dem äusseren Aspekt nach ist die Grenzbestimmung zwischen Rationalismus und Empirismus hier im Wesen der Sache begründet. Insbesondere für den Kantischen Kritizismus. Das rationalistische Prinzip vermag offenbar in der Sphäre der Empfindungsmannigfaltigkeit keinen Halt zu gewinnen. Der Gegenstand, als Gewebe begrifflicher Beziehungen, wird gedacht. Der Gegenstand, als ein Bündel von Empfindungselementen ist gegeben. Das Gegebensein markiert den Zwang des Bewusstseins, sich in ein Faktum zu fügen, das es nicht zu produzieren noch zu deduzieren vermag, das es einfach vorfindet und acceptieren soll. Die Empfindung ist ein Urfaktum, an das der Verstand als ein ihm Fremdes herantritt. Sie entzieht sich der Deduktion, der bloss die Form, nicht der Inhalt zugänglich ist. Wenn es ein gesichertes Ergebnis der Kantinterpretation giebt, so scheint es dies eine zu sein, an dem

Einheit im Allgemeinen zu, nicht aber die der einzelnen Kategorien. Dieselben sind danach wenigstens als ein Singuläres, Irrationales, als Faktisches gesetzt, und von da ist der Übergang zur Behauptung, sie seien empirisch behaftet, nicht mehr weit. Es soll abermals hervorgehoben werden, dass sie auch hier keineswegs als Produkte einer Abstraktion aus der Sinneserfahrung erscheinen, da dies mit dem Grundgedanken der transscendentalen Analytik unverträglich wäre. Deswegen sollte ausdrücklich bloss von empirischer Behaftung die Rede sei. Es sind keinerlei Einzelerfahrungen, die sich zu Kategorien gestalten, aber nichtsdestoweniger könnte das Wesen der sinnlichen Realität überhaupt auf das Kategorienschema unsichtbar einwirken. Wir wollen uns hier auf Simmel berufen, der eine dieser nahe kommende Ansicht vertreten hat. Er nimmt für das Erfahrungsurteil die Möglichkeit eines kontinuierlichen Überganges von blosser Wahrnehmungsfolge zu apriorischer Allgemeinheit an. „Schon das flüchtigste Wahrnehmungsurteil dürfte mit einem ersten Ansatz an den Erfahrungsformen teilhaben, und das gefestetste empirische Urteil, dem mathematischen sich ins Unendliche nähernd ist gegen Umänderung durch neue Wahrnehmungen niemals vollständig gesichert.“ Dies könnte man aber auch auf die einzelnen Kategorien ausdehnen und in ihnen nicht den reinsten Ausdruck rationaler Einheit und Gesetzlichkeit sehen, den vielmehr bloss die transscendentale Apperception gewährleiste. Die Kategorien bedeuteten ein strenges Apriori, sofern sie an dieser Anteil haben, sie wären aber empirisch behaftet zu nennen, sofern man ihrer spezifischen Eigentümlichkeit Rechnung trägt.

Diese Auffassung mag grossem Widerspruch begegnen: wir vertreten sie hier auch keineswegs als Dogma, sondern bloss als eine erkenntniskritische Möglichkeit. Man wird ihr besser gerecht zu werden vermögen, wenn man zwischen empirischer Ableitung, Deduktion aus einzelnen Erfahrungen, und empirischer Behaftung im Allgemeinen unterscheiden gelernt hat. Einer Ableitung in erster Bedeutung entziehen sich die Kategorien freilich. Aber sofern sie auch nicht rational zu deduzieren sind, sondern uns als ein Faktum gegenübertreten, das wir übernehmen müssen, ohne einsichtig seiner Entstehungsgründe gewahr zu werden, ist es wohl nicht so verfehlt, von empirischer Behaftung zu reden. Denn im strengen Kantischen Sprachgebrauch ist es so ziemlich dasselbe, als Faktum oder empirisch gegeben sein. Man sehe auch von dem Einwand ab, die Kategorien seien Formen und somit nicht empirisch behaftet.

Denn fürs erste giebt es empirische Formen, zweitens ist die Trennung von Inhalt und Form nicht psychologisch, sie ist transscendental zu verstehen. Form bedeutet einen einsichtig gegebenen, gesetzlichen Zusammenhang, Inhalt das irrationale Element, das jederzeit gegeben sein muss als ein Äusserliches, den Gesetzen des Verstandes nicht Zugängliches. Was wir in Bezug auf die gegenständliche Wahrnehmung als Form und Inhalt auseinanderhalten, hat mit jener Distinktion wenig gemeinschaftlich. Es könnten derselben demnach auch die Kategorien teilweise wenigstens als Inhalte gesetzt sein, soweit ihr spezifischer gesetzlicher Ausdruck nicht aus dem allgemeinen Gesetz der Apperception einsichtsvoll hervorleuchtet, vielmehr ein nicht weiter rational zu durchdringendes Faktum abgiebt.

Diese Deutung, die hier nicht dogmatisch vertreten, sondern bloss gekennzeichnet wird, würde den reinen Rationalismus dem Empirismus gegenüber am wirksamsten beschränken. die Grenzen des letzteren dagegen am höchsten hinaufrücken. Nicht bloss Sinnlichkeit und Verstand, sondern sogar die Vernunft wiese sich als empirisch behaftet. Darin entfaltete sich sonach die stärkste empiristische Möglichkeit des Kritizismus.

Wenden wir uns nunmehr ihrem Gegenpol, der rationalistischen Möglichkeit zu. Da wechselt auch das Gebiet, in dem sich der Grenzkonflikt zwischen Rationalismus und Empirismus abspielt. Es liegt jetzt unterhalb der Ideen und Kategorien, in der Sphäre der Empfindungen, der Sinnesinhalte. Die Schwierigkeit scheint hier viel geringer, die Lösung derselben viel mehr auf der Hand gelegen. Dem äusseren Aspekt nach ist die Grenzbestimmung zwischen Rationalismus und Empirismus hier im Wesen der Sache begründet. Insbesondere für den Kantischen Kritizismus. Das rationalistische Prinzip vermag offenbar in der Sphäre der Empfindungsmannigfaltigkeit keinen Halt zu gewinnen. Der Gegenstand, als Gewebe begrifflicher Beziehungen, wird gedacht. Der Gegenstand, als ein Bündel von Empfindungselementen ist gegeben. Das Gegebensein markiert den Zwang des Bewusstseins, sich in ein Faktum zu fügen, das es nicht zu produzieren noch zu deduzieren vermag, das es einfach vorfindet und acceptieren soll. Die Empfindung ist ein Urfaktum, an das der Verstand als ein ihm Fremdes herantritt. Sie entzieht sich der Deduktion, der bloss die Form, nicht der Inhalt zugänglich ist. Wenn es ein gesichertes Ergebnis der Kantinterpretation giebt, so scheint es dies eine zu sein, an dem

sich der Unterschied zwischen dogmatischer Metaphysik und Kritizismus emporrankt. Im übrigen hebt sich Kant eben durch diese Grenzsetzung auch von seinen Epigonen, den Identitätsphilosophen ab, die die Grenze nicht anerkennen wollten und auch die Weltmaterie, die Inhalte der Natur zu begreifen und zu deduzieren erstrebten. Aber der Sachverhalt liegt dennoch so einfach nicht. Kant hat die Empfindung nicht deduzieren wollen, aber er hat sie dennoch von der Deduktion nicht völlig ausgeschlossen. In den Antizipationen der Wahrnehmung hat er dem eigentümlichen Verhältnis, das sich an dieser Stelle zwischen Rationalismus und Empirie entfaltet, einen präzisen Ausdruck geliehen. Die Empfindung lässt sich nicht begreiflich machen, rationalistisch verarbeiten. Aber etwas an ihr, der Grad ihrer Realität lässt sich a priori antizipieren. Kant drückt selber sein Erstaunen über diesen höchsten Trumpf aus, den der Intellektualismus der Erfahrung gegenüber ausspielt. Es sieht beinahe so aus, als könne man, mit der Gesetzestafel des Kategorienschemas in Händen, das Wunder aller Wunder leisten und einen Blick um die Ecke werfen.

Der Grad der Realität wird antizipiert, die Realität selber, das heisst, die Empfindung lässt sich nicht apriorisieren. So einleuchtend dies zu sein scheint, so zweideutig giebt es sich für den Anfang. Die Empfindung lässt sich nicht apriorisieren. Der Verstand hat kein Kriterium, wonach einem bestimmten Tone, einer bestimmten Farbe ein prinzipieller Vorrang vor den übrigen zukäme. Die inhaltliche Qualifikation eines Objektes, sein Empfindungsmaterial lässt sich in kein kategoriales Gefüge zwängen. Aber das Urfaktum der Empfindung, die Empfindung überhaupt scheint in der Kategorie der Qualität und ihren Teilmomenten, der Realität, Negation, Limitation a priori einsichtig zu sein. Denn mit dem Grade der Empfindung ist die Empfindung ihrem Begriff nach bereits vorausgesetzt, freilich ohne Rücksicht auf ihre qualitative Bestimmtheit. Somit erfährt das rationalistische Prinzip eine ungeahnte Erweiterung. Wenn ihm auch die sinnliche Fülle der Erscheinungen verschlossen bleibt, an das Thor der Erscheinungswelt vermag es dennoch vorzudringen. Der Verstand begreift nicht die einzelnen Erscheinungen, die einzelnen Empfindungen. Aber er deduziert ihr begriffliches, abstraktes Sein. Es nimmt sich indessen wie ein seltsamer Widerspruch aus, dass der Verstand auf der einen Seite nicht die Kraft besitzen sollte, aus sich heraus die Kategorien zu

deduzieren, auf der anderen Seite gewürdigt wird, das Faktum der empirischen Empfindung in seinen eigenen Tiefen zu begründen. Dieser Widerspruch löst sich freilich, sofern man ihn an der Wurzel fasst. Wir leugnen jenes dem Verstande zugeschriebene Vermögen, ein ihm so völlig Fremdes, wie die Empfindungsmannigfaltigkeit, den Stoff der Sinnenwelt, zu deduzieren. Ein so unfassbares Heraustreten aus seinem Bereich wäre ein Mysterium. Der Verstand ist nichts als die Einheit jener Funktion, die sich in der Systematik der Kategorien zu bewähren hat. Wie er sich im Sinne Kants der Empfindung, eben desjenigen, das ausserhalb der Kategorien ruht, sollte bemächtigen, wäre kaum zu begreifen. Das Argument, die Aktivität des Verstandes, könne bloss an ihrem Gegenteil sichtbar werden, bedinge also als Korrelat das passive Gegebensein der Empfindungsmaterie ist purster Psychologismus. Für die subjektive, psychologische Auffassung mag es sich dergestalt verhalten, und so wie die Aufnahme einer einzigen Empfindung losgelöst von allen anderen Empfindungen ein Ding der Unmöglichkeit ist, so wird die innere Erfassung der Spontaneität des Verstandes bloss in seinem Kontraste zur Rezeptivität der sinnlichen Inhalte vor sich gehen können. Aber ein Rekurs auf psychische Verhältnisse ist keine transscendentale Deduktion. Logisch ist eine Realität nicht erst durch Entgegensetzung einer anderen bedingt. Ebenso könnte man zum Exempel argumentieren, der Begriff des Bewusstseins setze zugleich ein ausserhalb der Bewusstseinssphäre Gegebenes voraus, die immanente Philosophie sei also auch analytisch, nach dem Satz des Widerspruchs, ein Unbegriff. Und so liesse sich Metaphysik gleichsam aus der hohlen Hand schöpfen, aus vermeintlichen Denknotwendigkeiten würden fadenscheinige Seinsnotwendigkeiten hervorgesponnen. Zum Überflusse darf noch bemerkt werden, dass jenes Gegenstück, an dem sich in seiner Eigenart der Verstand erst durchsichtig werden müsse, ebenso gut in der Vernunft als in der Sinnlichkeit gesucht werden könne.

Auf dem Wege einer sinnlichen transscendentalen Deduktion gelangt man also niemals zum Begriff eines Etwas, das als Empfindungsinhalt qualifiziert erscheint. Dieser Begriff kann der transscendentalen Logik bloss vorausgesetzt, nicht erst von ihr geschaffen werden. Erst an diesem vorausgesetzten, in der Erfahrung vorgefundenen Etwas vermag die transscendentale Methode anzusetzen und aus ihm das apriorische Element der Intensität

herauszuziehen. Allerdings ist dies ein Apriori zweiten Grades, denn es ist nicht bloss aus der Möglichkeit der Gegenstände, vielmehr aus deren Wirklichkeit gezogen. Man suche dem nicht mit dem Einwand zu begegnen, Kant habe in seiner Abweisung der Theorie vom leeren Raum als einem blossen Hirngespinnste die Erfüllung des Raumes mit Materie, also mit Empfindungsinhalten a priori deduziert. Denn eben jene Abweisung gründet sich auf keine abstrakte Vernunfthandlung, sondern auf die konkrete Berücksichtigung der empirischen Wirklichkeit, die sich immer auch als Empfindung nicht bloss als Anschauung manifestiert.

Die Empfindung bildet die untere Grenze der transscendentalen Logik. Aber sie ist nicht einmal als Grenzbegriff aus der transscendentalen Logik selber gezogen. Sonst ergäbe sich der seltsame Widerspruch, dass sie, die dem Kantischen System den Ort der Realität zu vertreten hat, ein logisch völlig imaginäres, bloss methodisch wertvolles Element repräsentierte, ähnlich der Idee des Dinges an sich, dem oberen Grenzbegriff. Also ist sie unmittelbar aus der Anschauung geholt, in der Breite und Fülle eines empirischen Faktums gesetzt. Das steht in vollem Einklange mit Kants Erörterung seiner Methode in den „metaphysischen Anfangsgründen", wo die Materie, der Gegenstand der Physik als etwas empirisches hingestellt wird, das der Transscendentalismus zwar nicht aus eigenen Begriffen erzeugen, wohl aber seinen Begriffen entsprechend bearbeiten könne. Dieser Methode der „metaphysischen Anfangsgründe" [1]) gehen die Antizipationen

[1]) „Diese muss nun zwar jederzeit lauter Prinzipien, die nicht empirisch sind, enthalten — denn darum führt sie eben den Namen einer Metaphysik — aber sie kann doch sogar entweder ohne Beziehung auch irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdann ist es der transscendentale Teil der Metaphysik der Natur; oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser dem, was in diesem Begriff liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis derselben gebraucht wird, z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zum Grunde und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist, und da muss eine solche Wissenschaft noch immer eine Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur heissen, aber es ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft — Physik und Psychologie — in der jene

der Wahrnehmung in der Kritik der reinen Vernunft wegweisend voran. Auch sie setzen mit dem transscendentalen Apparat an empirische Werte an und apriorisieren sie, soweit dies sich möglich zeigt.

Es stünde im seltsamsten Widerspruche mit der früher vorgebrachten Auffassung der Kategorien als empirisch behafteter Vernunftfunktionen, wenn die Vernunft, die einerseits in ihrer eigenen Domäne eine breite Einflusssphäre der Sinnlichkeit einräumen muss, dennoch andererseits sogar über die Empfindung Macht besässe. Wenn aber das letztere Verhältnis in unserem Sinn interpretiert wird, schwindet der offenkundige Widerspruch. Beide Auffassungen treten sodann vielmehr zu harmonischer Ergänzung zusammen, verdeutlichen und vollenden einander. Wie die reine Vernunfthandlung der transscendentalen Apperzeption den Urbegriff schafft, so stellt die Materie der Empfindung das Urfaktum dar. Die Macht dieses Urfaktums würde sich dann einerseits in seiner unsichtbaren Einwirkung auf die Konstituierung der Kategorien und der von denselben abgeleiteten Begriffe, die Macht des Urbegriffes in der transscendentalen Behandlung der Empfindungsmaterie äussern, wie sie vornehmlich in den Antizipationen zu Tage tritt. Es fände zwischen den beiden Gebieten, dem der Vernunft und dem der Sinnlichkeit eine Art Wechselwirkung statt, die sich in Verstandesbegriffen und Grundsätzen kundgäbe.

Das sind die äussersten Aspekte, in die Kants Methodologie einmündet. Rationalismus und Empirismus stehen sich nicht mehr fremd und unnahbar gegenüber, den Blick auf eine in gerader Richtung verlaufende Grenzlinie geheftet, sondern durchdringen einander und lösen wechselseitig neue Kräfte aus. Es darf uns nicht mehr Wunder nehmen, dass einerseits von empirischer Behaftung der Kategorien gesprochen wurde, andererseits das irrationale Element der Materie, der Empfindung in einer bestimmten Beziehung rationalisiert, kategorial fixiert wurde: solche scheinbare Gegensätzlichkeit der Resultate soll uns keineswegs zu einem unzersetzbaren Widerspruch gerinnen. Aus der vermeintlichen Dissonanz erwächst uns in Wahrheit eine neue Harmonie. Es ist

---

transscendentalen Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.“ Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften“.

eine Bestätigung für die empirische Behaftung der Kategorien, keine Widerlegung derselben, wenn sogar ein Element der Wahrnehmung, nämlich das intensive Element apriorisiert werden durfte. Denn darin ist nicht die Zusicherung enthalten, dem Verstande eigne eine geheimnisvolle Macht über die Sinnenwelt, jene Macht, die Schelling und Hegel im Zeichen der Dialektik sich entfalten liessen, sondern im Gegenteile das einfache Geständnis, der Verstand setze dort, wo er in kategoriale Wirksamkeit trete, bereits die Empfindung als Urfaktum voraus, wenngleich lediglich als abstraktes Urfaktum und nicht in bestimmter, inhaltlicher Qualifikation. Es lässt sich für dies eigentümliche Wechselverhältnis ein zwiefacher Ausdruck finden, ein rationalistischer und ein empiristischer, die aber im Grunde das Gleiche besagen. Jener würde lauten: der Verstand apriorisiert mit der Intensitätsskala der Empfindung zugleich das allgemeine, abstrakte Urfaktum der Empfindung. Dieser: der Verstand ist an das Faktum der Empfindung gewiesen, um an ihr apriorisierend in Funktion zu treten und ihre Intensität zu antizipieren. Letzterer Ausdruck ist korrekter und erreicht den Kern der Sache. Er charakterisiert deutlich die Aufgabe und Bestimmung des Verstandes in seiner Richtung auf die Möglichkeit der Erfahrung. Nicht die besondere Beschaffenheit der Sinnenwirklichkeit, ihre Inhaltsfülle, der Reichtum an Tönen und Farben, die Nuancen von Licht und Schatten, sondern einzig dies eine, dass es sinnliche und empirische Inhalte giebt, das dürre Faktum der Existenz ist ihm Voraussetzung. Aber auch dies bereits muss empirische Behaftung und Beschränkung genannt werden. Denn ein völlig reines Apriori weiss sich auch frei von dem blossen Dasein eines anders gearteten, erfahrungsmässig zu bestimmenden Etwas. Die transscendentale Analytik weist uns demnach keinerlei ideale Apriorität, sondern höchstens eine approximative, sie zeigt uns wohl den reinen Verstand, der aus der Apperzeption entspringt und sich in kategorialen Einheitsformen bewährt, aber sie zeigt uns zu gleicher Zeit die absolute Grenze des Verstandes, jenes Differenziale des Bewusstseins, Maimons Ding an sich, den irrationalen Faktor der Empfindung in seiner Einwirkung auf jenen ersteren. Und besagte Einwirkung liesse sich wohl in allen einzelnen Kategorien und Grundsätzen, nicht bloss in den Antizipationen der Wahrnehmung nachweisen. Hier ist es von Interesse, auf Kants Unterscheidung zwischen mathematischen und dynamischen Kategorien hinzuweisen,

und seine Erläuterung, dass jene auf Gegenstände der Anschauung, der reinen sowie der empirischen gehen, diese auf die Existenz besagter Gegenstände gerichtet seien. Es scheint für den ersten Augenblick einzuleuchten, dass die dynamischen Kategorien einer noch stärkeren empirischen Behaftung unterworfen sind, da das Dasein ein Faktum ist, und über den blossen Begriff hinausgeht. „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch; denn sie geht teils bloss auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich bloss zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauches unbedingt notwendig, apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauches werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori, aber bloss unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin bloss mittelbar und indirekt bei sich führen, folglich diejenige Evidenz nicht enthalten — obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet — die jenen eigen ist." Diese Sätze sind ein klassischer Ausdruck für jene Relation, die in der empirischen Behaftung der Kategorien gegeben war. Es mag einen wundern, dass wir sie nicht als wirksamen Stützpunkt an die Spitze unserer Ausführungen gesetzt haben. Aber Kant spricht ja lediglich von den dynamischen Kategorien: und wir redeten von den Kategorien im Allgemeinen. Die dynamischen sind nicht mehr in jener ideal aprioristischen Reinheit gegeben, weil sie ein empirisches Denken und sonach einen Gegenstand des empirischen Denkens voraussetzen. Das offenbart sich insbesondere am Relationsbegriff, in den Analogien der Erfahrung. Hier wird das Zeitverhältnis näher bestimmt, das Zeitverhältnis zwischen Dingen, Phänomenen, Gegenständen der Wahrnehmung. Das letztere leuchtet von selber ein. Wo von Zeitverhältnissen die Rede ist, da handelt es sich naturgemäss um das Verhältnis einzelner Phänomene zu einander, da die Zeitform von Kant nicht auf die Sphäre der Dinge an sich bezogen wird. Wenn also diese Verhältnisse auch an sich apriorisiert werden können, in den Begriffen der Kausalität, der Substanz, der Wechselwirkung, so bedeutet ihre unvermeidliche Bezugnahme auf Erfahrung eine empirische Behaftung.

Aber die Linie der transscendentalen Unterscheidung ist von Kant nicht völlig richtig gezogen: mathematische und dynamische Kategorien mögen im bezeichneten Punkte von einander abweichen: immerhin geht es nicht an, den Verstand säuberlich in zwei Hälften zu zerlegen, deren eine, die mathematische, eine streng apriorische Konstitution besitzt, deren andere, die dynamische, sich empirisch behaftet zeigt. Das letztere Schicksal erreicht auch die erstere Gruppe, wenn auch wieder in anderem Sinn, als es sich bei den Analogien der Erfahrung und den Postulaten des empirischen Denkens weist. In den Antizipationen der Wahrnehmung durften wir sogar den klassischen Beleg dafür gewinnen. Auch hier wird die Existenz einer wahrnehmbaren Empfindungsmannigfaltigkeit, die Existenz eines Etwas überhaupt, vorausgesetzt. Der Unterschied dieser und der dynamischen Kategorien ist darin gegeben, dass für die Konfiguration der ersteren das Dasein der Dinge nicht in Anbetracht kommt, sofern sich die Intensitätsskala der Erscheinungen vom Nullpunkte an zu jedem beliebigen Grade unabhängig von den Erscheinungen selber und ihrer Existenz nach mathematischen Prinzipien frei darstellen lässt: wogegen für die einzelnen dynamischen Kategorien, für Kausalität, für Substanz und Wechselwirkung, für Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, der Dinge Dasein selber, als ein sie konstituierender Faktor in Anbetracht kommt. Denn was ist „Ursächlichkeit" oder „Möglichkeit" anderes als eine bestimmte Daseinsform, nach der nicht gefragt werden kann, ohne dass zugleich nach dem Dasein der Objekte gefragt würde? Die dynamischen Kategorien sind ihrem Bestande nach somit nicht bloss an das Faktum gebunden, dass es Inhalte, Gegenstände der Erfahrung giebt, sondern sie zeigen sich von diesem Faktum gleichsam innerlich imprägniert, sie sind ihrer Wesensart nach von jener empirischen Voraussetzung bestimmt. Betrachten wir dagegen die mathematischen Kategorien und unter diesen zunächst die Qualität als Basis für die Antizipationen der Wahrnehmung. Hier hat sich die empirische Behaftung in anderem Ausmasse, in anderer Gestalt gewiesen. Das stoffliche Etwas, der empirische Inhalt ist auch hier Voraussetzung: eine Intensitätsskala muss ja auf Empfindungselemente bezogen werden, sie kann nicht losgelöst von diesen gleichsam im Freien schweben. Aber wie bereits hervorgehoben, diese Abhängigkeit wächst nicht in die innere Struktur der genannten Kategorie ein, wie bei den Analogien der Erfahrung und den Postulaten des empirischen Denkens. Und

ebenso verhält es sich im Prinzip mit den Axiomen der Anschauung, bei denen vom Stoffe völlig abgesehen wird und bloss die räumliche Konfiguration der Dinge, ihre Gestaltung in Erwägung kommt. Der Unterschied ist somit keineswegs darin gegeben, dass die mathematischen Kategorien vollständig jeglichen empirischen Materiales ledig sind, im Gegensatz zu den dynamischen. Es sind vielmehr beide an jenes sinnliche Etwas gewiesen, das nicht zu deduzieren ist. Das ist auch bereits in der Problemstellung vorbereitet, die auf die Möglichkeit der Erfahrung abgeht. Indessen die mathematischen Kategorien haben, die einen an der Kontinuität räumlicher Gestalt, die anderen an der Kontinuität des Empfindungsgrades, ausserhalb jenes Etwas ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung, an dem ihre Arbeit, von jedweder empirischen Materie absehend, ansetzen kann. Wogegen die dynamischen Kategorien mit besagtem Etwas so völlig verwoben sind, dass sie sich nicht bloss von aussen darauf, als ein Mögliches, beziehen, an dem mathematische Verhältnisse statuiert werden, sondern es völlig in sich aufnehmen, in seiner Rationalisierung, die ebenso seine Existenzialisierung bedeutet, sich erschöpfen.

Bei dieser Untersuchung muss man allerdings den zwiefachen Begriff der Anschauung im Auge behalten und zwischen reiner und empirischer Anschauung unterscheiden. Dass die Kategorien ein bestimmtes, konstantes Verhältnis zu ersterer haben, und zwar zunächst zur Zeitanschauung, das sich in den Schematismen und auch in den Grundsätzen entfaltet, bedeutet noch keineswegs eine empirische Behaftung derselben. Denn diese Anschauung ist a priori vorhanden wie das Kategorienschema. Dasselbe ist festzuhalten, wenn man auf Kants am Abschlusse der Lehre von den Grundsätzen verzeichnete Bemerkung hinweist, es sei in letzter Linie nicht innere, sondern äussere Anschauung, auf die die Kategorien bezogen werden müssten. „Noch merkwürdiger aber ist, dass wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern immer sogar äussere Anschauungen bedürfen.“ Sind diese äusseren Anschauungen rein, dann gehören sie der Apriorität des Raumes an und die Beziehung des Verstandes auf sie ist keinerlei empirischer Behaftung gleichzusetzen. Allerdings handelt es sich nicht bloss um reine, sondern auch um empirische äussere Anschauung. Kant schreibt: „Wenn wir zum Beispiel die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, dass 1., um dem Begriff der Substanz korrespondierend, etwas

Beharrliches in der Anschauung zu geben... wir eine Anschauung im Raum, der Materie bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im innern Sinn ist, beständig fliesst.“ Noch klarer im Folgenden: „Um Veränderung als die dem Begriff der Kausalität korrespondierende Anschauung darzustellen, müssen wir Bewegung als Veränderung im Raum zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen.“ Wenn Kausalität auf Bewegung bezogen wird, so ist sie zu einem empirisch sinnlichen Datum in Beziehung gesetzt, denn Kant nennt bereits in der transscendentalen Ästhetik die Bewegung zum Unterschiede von Raum und Zeit ein bloss Empirisches. Indessen, diese Beziehung auf empirische Sinnlichkeit bleibt durch die reine Sinnlichkeit vermittelt, wie es der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zeigt. Die Kategorien werden unmittelbar bloss auf die Formen reiner Zeitlichkeit bezogen, und aus diesem Verhältnis, das naturgemäss keine empirische Behaftung bedeutet, erwächst das transscendentale System der Grundsätze.

Dass jene reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, selber wiederum der empirischen Vertretung bedürfen, bestimmter räumlicher und zeitlicher Gebilde, ist eine Angelegenheit, die in höherem Masse die Ästhetik als die Analytik interessiert. Und wenn von einer empirischen Behaftung hier überhaupt die Rede sein dürfte, würde sie die Sinnlichkeit angehen, nicht Verstand noch Vernunft. Denn dies berührt bloss die Anwendung der Verstandesbegriffe, nicht auch ihre Entstehung und innere Struktur. Die Frage, die uns angeht, ist nicht die, ob die Kategorien auf Gegenstände der Sinnenwelt angewendet und dadurch auf empirisches Niveau herabgezogen werden, denn die Beantwortung dieser Frage lässt die genetische Apriorität der Kategorien unberührt und berücksichtigt eigentlich bloss die nachträgliche Verwendung im Dienste der Erfahrung. Der Kausalitätsbegriff könnte in völlig aprioristischer Reinheit entsprungen sein, und dennoch auf sinnliche Objekle bezogen werden. Entstehung und Verwendung sind zweierlei, Der Intellekt wäre gleichsam sein Heimatsort, die Sinnlichkeit das Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit. Aber hier ist die Frage nicht nach der Anwendung der Kategorien, nicht nach dem Weg, den sie nehmen, um sich in sachlich bestimmte Erkenntnisse umzusetzen, vielmehr nach ihrer

inneren, ursprünglichen Struktur. Die Entscheidung jener Frage gehört also mehr in den Rahmen der Ästhetik, als in den der Analytik.

Wir müssen aber noch einen tieferen Einblick in das Wesen der empirischen Behaftung gewinnen. Dass dieselbe nicht mit empirischer Herkunft verwechselt werden darf, ist bereits erwähnt worden. Die Kategorien sind nicht durch Übung noch durch Assoziation entstanden. Kant selber hat eine empirische Deduktion derselben als ein Missverständnis bezeichnet. Diese Physiologie des Verstandes, die Locke betrieben habe, scheint ihm fruchtlos für die Aufgabe der Vernunftkritik. Auch wenn es gelänge, die psychologische Gelegenheitsursache für die reinen Begriffe zu entdecken, so bliebe das immer bloss eine Gelegenheitsursache, keineswegs wäre es als erschöpfender Grund ihrer Apriorität anzusehen. Die letztere ist nicht empirisch, nicht genetisch zu erklären, eben um ihrer logischen Bedeutung, um ihrer logischen Ursprünglichkeit willen, sondern ist uns einsichtsvoll gegeben.

Wenn wir dennoch das Apriori nicht als ein völlig Reines bezeichnen, so ist das keine Annäherung an den trivialen psychologistischen Empirismus. Die empirische Behaftung will anders verstanden sein. Zu diesem Zwecke werden wir eine kurze Übersicht über die einzelnen aprioristischen Geistesgebilde halten.

Ein vollkommen reines Apriori gewährleistet uns die formale Logik. Der Satz der Identität ist frei von jedwedem Empirismus und es kommt ihm unbegrenzte Allgemeinheit zu. Desgleichen der Satz des Widerspruches, der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Zumeist wird auch der Satz vom zureichenden Grunde in diese Reihe aufgenommen. Kein empirischer Faktor kann hier nachgewiesen werden. Dass ein Ding mit sich selber identisch ist, sich nicht selber widerspricht, ist ein Grundsatz, der von der besonderen Eigenart jenes Dinges absieht, es als ein beliebiges Etwas betrachtet. Der Satz $A = A$ und die anderen Axiome der formalen Logik bleiben, so paradox es klingt, zu Recht bestehen, auch wenn es gar keine konkreten Inhalte giebt, durch die der Begriff A erfüllt werden könnte. Was durch A bezeichnet wird, das ist dem axiomatischen und apodiktischen Charakter des Satzes gegenüber völlig unwesentlich. Dieser Satz hat seinen Sinn und Wert in sich selber. Er rührt unmittelbar an eine innerliche Wesensart des Geistes und der Welt. Man kann dies charakte-

ristische Verhältnis auch folgendermassen ausdrücken: Für die Grundsätze der analytischen Logik fungiert jeglicher konkreter Gegenstand lediglich als Symbol, als nichts mehr denn als Symbol. Es ist bloss die sinnliche Schwäche unserer Sprache und unseres Denkens, die uns nötigt, für jenes völlig allgemeine und abstrakte x irgend ein besonderes, bestimmtes Element, sei es auch bloss den Buchstaben A, einzusetzen, das die Stellvertretung für die höchste formale Abstraktion zu übernehmen hat. Denn auch „A" ist, sofern es ein akustisches Lautbild oder ein optisches Schriftzeichen bedeutet, für den völlig allgemeinen Inhalt des Satzes der Identität bereits ein sinnlicher Überfluss, ein Superplus über seine rein rationale Bedeutung, ein blosses Symbol.

Anders die Lehrsätze der Mathematik. Auch sie tragen das aprioristische Gepräge des sie ursprünglich in freier Schöpferkraft darstellenden und konstruierenden Geistes. Aber die sinnliche Darstellung, das Bildhafte der Anschauung ist ihnen wesentlich: nicht mehr Symbol oder Stellvertretung. Die geometrischen Formeln, die die Eigenart des Kreises, der Ellipse beschreiben, sind ohne Ellipse oder Kreis sinnlos und leer. Ihr Wert, ihre Bedeutung entsteht gleichzeitig mit dem geometrischen Gebilde, dessen Wesensart sie kennzeichnen. Freilich ist damit nicht die empirische, sondern die reine, ideale Anschauung gemeint. Einen absoluten Kreis, eine absolute Ellipse sehen wir nirgends, vielmehr konstruieren wir sie bloss nach den Prinzipien reiner Sinnlichkeit. Aber wie gesagt: an die anschauliche Realität dieser Konstruktion bleiben wir gebunden. An ihr gestaltet sich das Gebäude der Philosophie. Immerhin ist das noch keine empirische Behaftung, da es die freie Produktivität reiner Sinnlichkeit ist, die mit ihren Gebilden zugleich das logische Gesetz dieser Gebilde schafft.

Wieder anders die transscendentale Logik, die Logik der Naturforschung in der weitesten Bedeutung des Wortes. Sie unterscheidet sich von der formalen und von der mathematischen Logik. Von jener abermals dadurch, dass die gegenständliche Unterlage ihr wesentlich, nicht bloss stellvertretendes Symbol ist. Aber dennoch nicht völlig im Sinne der mathematischen Logik. Diese ist durchaus an ihr anschauliches Substrat gebunden, ist mit demselben in bestimmter Bedeutung identisch. Nicht so die transscendentale Gegenstandslogik. Vor allem muss man, um sogleich den Unterschied zwischen ihr und der mathematischen zu

markieren, sich darauf besinnen, dass die adäquaten Objekte der letzteren reine Formen, die der ersteren hingegen empirische Materien sind. Das Gesetz des Kreises ist der Kreis selber, gleichsam von einer anderen Seite betrachtet. Das Gravitationsgesetz, das Gesetz der Massenanziehung, dagegen hat mit der Masse selber nichts zu schaffen, es konstruiert eine mechanische Beziehung zwischen abstrakten Massenpunkten, nicht aber die Masse in ihrer sinnlichen Mannigfaltigkeit. Dennoch ist auch diese Logik an ihren Gegenstand gebunden. Nicht bloss das Newtonsche Gesetz, das nicht mehr der transscendentalen Logik, sondern der speziellen Physik angehört, auch der allgemeine Satz der Kausalität hätte keinen Sinn mehr, wenn es nicht sinnliche Gegenstände gäbe, die ihm entsprechend sich wechselweise verketten. Man kann freilich sagen, dass ein Gesetz zu Rechte bestehe, unabhängig von dem Stoffe, auf den es Bezug nimmt. Denn es sei das Wesen der Norm, nicht an die einzelnen, die individuellen Vorkommnisse gebunden zu sein. Dem Gravitationsgesetz eigne vollster Wahrheitswert, auch wenn es nirgends eine Materie gäbe: da seine Richtigkeit in eben dem Augenblicke, in dem die letztere in Existenz träte, erhellen müsste. Das ist allerdings wahr, aber nicht im Widerspruch mit unseren Behauptungen. Eben das besagt der überindividuelle Wert jedweden Gesetzes, eines apriorischen oder empirischen, dass es sich nicht in einem einzelnen Faktum und auch nicht in der Summe aller Fakta erschöpft. Es ist eine Formel, eine Norm für jegliches mögliche Faktum und daher nicht im strengen Sinn an deren Wirklichkeit gebunden. Diese Unabhängigkeit indessen ist bloss eine formale, keine inhaltliche. Da ein Gesetz die einsichtvolle Erfassung bestimmter, innerer, bestimmter wesentlicher Zusammenhänge bedeutet, die individuelle, die vergängliche Existenz eines Dinges nicht aber das ihm Wesentliche, seine Essenz bedeutet. so ist dem Gesetz seiner Allgemeinheit entsprechend seine formale Reinheit, seine Unabhängigkeit vom einzelnen Dasein garantiert. Wir aber fordern eine viel höhere Reinheit und Idealität, als diese Freiheit in der äusseren Form und Anwendbarkeit. Wir fordern eine materiale Reinheit und Unabhängigkeit. Und diese vermag bloss ein apriorisches Gesetz zu gewährleisten, in das keinerlei empirische Faktoren aufgenommen worden sind. Die Erfüllung jener Forderung bot im strengsten Sinn bloss die formale Logik, deren Prinzipien eben wegen ihrer vollkommenen Erfahrungsreinheit

„metalogische" genannt werden dürfen. Sie sind unmittelbar einsichtig gegeben, wie das Wesen des Geistes selber, sie sind reinste Essenz, an gar keine Existenz gebunden. Die Logik der Mathematik kommt dieser Apriorität nahe, aber sie setzt auch, wenn man von ihrer Darstellung im empirischen Raum absieht, den Raum überhaupt, die Zeit überhaupt voraus, im Besonderen ferner den dreidimensionalen Raum und die eindimensionale Zeit. Inwieweit Raum und Zeit ihrerseits selber als apriorische Daten, inwieweit sie als Erfahrungsfakta zu betrachten sind, das ist eine Frage, die anderswo zu entscheiden ist. Sicherlich aber ist hier das Mass von Voraussetzungen ein grösseres, als in der formalen Logik, auch wenn es nicht angeht, von empirischer Behaftung zu reden. Die transscendentale Logik aber ist unzweifelhaft empirisch behaftet. Sie hat vor sich eine Welt der Gegenstände, der Gegenständlichkeit, eine Natur in weitester Bedeutung, von der sie nicht absehen kann. Und zwar setzt sich die Stufenleiter der Behaftung hier kontinuierlich fort. Die transscendentale Logik setzt unter allen Umständen, mit der mathematischen, Raum und Zeit voraus. Diese Prämissen sind keineswegs zu umgehen: die Kategorien werden, wie Kant in den Schematismen und Grundsätzen darstellt; hohl und leer, wenn man von der Sinnlichkeit und ihren Formen, von Raum und Zeit absehen will. Aber reine Raumbestimmungen und Zeitbestimmungen, wodurch transscendentale Analytik in Mathematik aufgehoben würde, erschöpfen ihr Wesen keineswegs, Wir liefern ein Beispiel. Die Kausalität ist nicht reine mathematische Topik, Fixierung zweier Zeitpunkte in ihrem wechselseitigen Verhältnis. Raum und Zeit sind hier eben bloss sinnliche Medien und Schematismen, unerlässlich für konkrete Darstellung der Verstandesbegriffe, keineswegs aber wesenseins mit ihnen, sie vollinhaltlich definierend. Dass dem so ist, lehrt bereits die Einleitung der „Kritik". „Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor dem eine Zeit vorhergeht, und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz ausser jenem Begriff und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten." Es ist also nicht lediglich reine abstrakte Zeitbestimmung, sondern die Bestimmung von einem Etwas, das einem andern vorhergeht.

Hierin also ist das gelegen, was wir als empirische Behaftung charakterisierten, in der Unmöglichkeit, die Kategorien, nicht bloss ihrer Anwendung, sondern auch ihrer begrifflichen Struktur nach von aller empirischen Materie abgelöst zu halten. Wenn unsere Ausführungen etwas langwierig und schleppend erschienen, so beruht das auf der Schwierigkeit, vor allem der Zweideutigkeit des Themas. Denn eine drohende Verwechselung, die uns dem empfindlichen Vorwurf der Verflachung ausgesetzt hatte, war unbedingt abzuwehren, die von empirischer Behaftung und von empirischem Ursprunge. Das letztere wäre müssiges Beginnen. Es wäre damit behauptet, dass sämtliche logischen Elemente der Kategorien sich aus Erfahrungen, wohl aus Empfindungen, zusammensetzen, sowie ein Gestein unter der Lupe eine geschlossene, bestimmte Menge von Mineralien als seine Bestandteile aufweist, in die es sich restlos zerlegen lässt. Derlei Komposita sind dem Empirismus die Verstandesbegriffe. Wir hielten uns indessen geflissentlich fern von dieser Deutung. Empirische Behaftung war uns lediglich eine Grenzvorstellung, ein Ausdruck dafür, dass das synthetische Bewusstsein nicht alles zu deduzieren vermag, was innerhalb der Kategorien Gesetzesform erhält. Dass diese Theorie noch der Vervollkommnung bedarf, soll keineswegs geleugnet werden. Unsere Ausführungen beanspruchen nicht mehr zu sein, als ein Fingerzeig.

Das Christusbild bei Kant.

Von Pfarrer Dr. H. Staeps in Theningen (Baden).

Dass der Stifter der wahren Kirche, der Lehrer des Evangeliums, die Person Christi bei Kant wohl eine historische Bedeutung hat, das Historische an dieser Person aber sehr unwesentlich ist, dürfte jedem Leser Kants gewiss sein. In einer Religion der reinen Vernunft hat ein historisches Christusbild keinen Platz. Zwar hat E. Troeltsch „Das Historische in Kants Religionsphilosophie" (Kantstudien 1904, Bd. IX) eingehend gewürdigt als eine „Lösung der praktischen Aufgabe, wie die Religionsphilosophie sich zu dem die Praxis beherrschenden Element, dem christlichen Landeskirchentum zu verhalten habe", und hat die Einflüsse, unter denen die religionsphilosophischen Arbeiten Kants gestanden haben, und damit die Religion i. d. bl. V. als eine Kompromissschrift gekennzeichnet, betrachtet aber dennoch diese Schrift als eine „Fortbildung und Vertiefung des Kantischen Religionsbegriffes" und bringt als Ergebnis den Kantischen Satz: „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration." In genanntem Aufsatz ist auch das Historische bei Kant über die Person Jesu kurz gezeichnet. Wollte man aber die Beachtung, die Kant der christlichen Religion zollt, auf die wenigen historischen Notizen darüber beschränken, so würde man damit der religiösen Vertiefung und der moralphilosophischen Deutung, namentlich der Person Jesu bei Kant einfach aus dem Wege gehen. In seiner religiösen Tiefe ist das sog. Christusbild bei Kant im Unterschied von einem Christus der Geschichte ein Christus des Glaubens, dieser aber wiederum nicht ein zu den vielen historischen Glaubensvorstellungen über die Person Christi neu hinzugefügtes Bild, sondern ein in der reinen, von der Geschichte unverfälscht bleibenden, Vernunft liegendes, göttliches Urbild. Über dieses Urbild redet Kant in der Sprache der Bibel.

Die biblischen Ausdrücke aber sind ihm Sinnbilder für allgemein gültige, reine Vernunftwahrheiten; sie dienen dazu, solche aus Vernunft und Gewissen notwendig sich ergebende Wahrheiten für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen, die uns auf spekulativem Wege nicht erreichbar sind. Das bleibend Wertvolle an dem sog. Christusbild bei Kant dürfte sich leicht erkennen lassen, nachdem dasselbe einmal aus der Umrahmung der Kantischen Religionsphilosophie herausgestellt ist.

Das Sittengesetz ist der diamantene Felsen, auf dem und in den hinein Kant den Bau seiner Religionslehre baut. Religion ist Moral. Oberstes Weltgesetz ist das Sittengesetz, wie es lediglich formal ursprünglich ins Herz des Menschen geschrieben ist und im Innern der Person wurzelt. Zweck und Ziel des Menschen ist die Herstellung einer gottwohlgefälligen, d. h. guten, nach den Vorschriften ihrer Pflicht handelnden Menschheit gemäss dem Ideal des in unserer Vernunft liegenden Urbildes eines moralisch vollkommenen Menschen. Zwei Mächte, ein gutes und ein böses Prinzip, liegen im Kampf um die Herrschaft über den Menschen. Jedes hat einen Anspruch geltend zu machen; das gute als das ältere, weil es die ersten Anrechte auf den Menschen hat, das böse, weil es der Mensch mit Freiheit in seine Grundsätze aufgenommen hat — und zwar mit Freiheit deshalb, weil die bösen Thaten dem Menschen sonst nicht zugerechnet werden könnten, solches aber das im Gewissen offenbar werdende Sittengesetz fordert und mit dem Sollen auch das Können zugleich gegeben ist. Nun ist dieses radikal Böse weder eine Unterlassung des Guten, noch eine Schwäche der menschlichen Natur, sondern eine Umkehr der sittlichen Maximen in die gesetzeswidrigen. „Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder ausser ihm anzutreffen seien, so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein." Diese selbst verschuldete Willensthat darf nicht in der Zeitfolge empirischer Erscheinungen zu suchen sein, man kann also nicht nach irgend einem zeitlichen Ursprung fragen, da eine sog. Erbsünde uns nicht

zugerechnet werden kann. Die Freiheitsthaten haben ihren Ursprung im intelligiblen Charakter, und dieser ist ebenso wie das Sittengesetz ausserzeitlich, übersinnlich, deshalb unerklärbar. Hier heisst es vielmehr: in Adam haben alle gesündigt; denn wir machen es täglich ebenso. „Die Geschichte vom Sündenfall betrifft dich, nur unter anderem Namen. Mutato nomine de te fabula narratur." Solche und ähnliche biblische Ausdrücke dienen nicht dazu, um unsere Erkenntnis über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur, um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen. Genug, das gute Prinzip fordert die Wiedergeburt, d. h. die Umkehr zu einem dem Sittengesetz entsprechenden guten Lebenswandel.

Es liegt nun in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft oder religiös ausgedrückt auf dem Grunde unserer Seele das Urbild eines moralisch vollkommenen Menschen. „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist." (Denn um seinet- d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht.) „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit. In ihm hat Gott die Welt geliebt und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden."

Dieses Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit hat objektive Realität nur in unserer Vernunft und ist durch kein Beispiel in der Erfahrung zu belegen. Wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Urbild vollkommen adäquat oder dem Sittengesetz unbedingten Gehorsam geleistet hätte, so ist doch die objektive Notwendigkeit, ein solcher zu sein, von selbst einleuchtend. Ja es kann überhaupt in der Erfahrung keinen mit diesem Vorbild sittlicher Gesinnungen übereinstimmenden Lebenswandel eines Menschen geben, da das Innere der Gesinnungen nicht aufzudecken, die Tiefen des Herzens nie zu durchschauen sind, man niemals von der Lauterkeit und Festigkeit der sittlichen Grundsätze (Maximen) sichere Kenntnis erlangen kann. Jenes Urbild kann nicht empirisch werden, es bleibt was es ist, ein Ideal, eine Idee, aber mit objektiver Realität in der menschlichen Vernunft. Die Vereinigung mit dieser unserer menschlichen Vernunft kann

als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, und weil wir nicht die Urheber dieser Idee sind, so kann man sagen, jenes Urbild ist vom Himmel zu uns herabgekommen. Wir können es uns freilich nicht anders als personifiziert denken, nur unter der Idee eines Menschen, der durch Lehre und Leben das Gute trotz allen Anlockungen zum Bösen durch Leiden bis zum schmählichen Tode um des Weltbesten willen zu verwirklichen bestrebt ist. Gleichwohl musste ein solcher Mensch kein übernatürlicher Heiliger, sondern ein natürlich erzeugter Mensch sein. Denn ersterer wäre der praktischen Durchführung im Lebenswandel eher hinderlich als förderlich. Ein göttlicher Mensch mit einer angeborenen, unveränderlichen, nicht errungenen Heiligkeit des Willens könnte für den natürlichen Menschen nicht mehr als Beispiel aufgestellt werden. „Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbst an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewissheit, dass, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort teilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode, nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe.“ Eine solche Liebesthat, um Unwürdige, ja Feinde vom ewigen Tode zu erretten, würde unser Gemüt wohl zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit stimmen, nicht aber als Beispiel der Nachahmung für uns aufgestellt werden, ja für uns überhaupt nicht erreichbar sein. — Die Hoffnung, durch die Aufnahme dieses Ideals in unsere Gesinnung ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden, das Vertrauen auf sich selbst, man könne dem Urbilde der Menschheit in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, nennt Kant den praktischen Glauben an den Sohn Gottes. (Dieser Glaube ist also nicht ein Fürwahrhalten eines irgendwo und -wann geschichtlich dargestellten Ideals, kein Glaube an ein historisches Faktum.) In diesem Glauben ist der Ursprung für die Herzensänderung des Menschen zu suchen. Die moralische Anlage in uns ist zwar unbegreiflich, wir fragen vergebens, was es ist, was uns, durch so viele Bedürfnisse von der Natur abhängige Wesen, doch zugleich über die Natur erhebt; aber die Hoheit des Sittengesetzes, das nichts verheisst und nichts droht, gebietet uns einfach dieses „Stirb und Werde“; dadurch seine göttliche Abkunft verkündend,

muss es auf das Gemüt des Menschen bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht auferlegt, und stellt die unbedingte Forderung, die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinheit wiederherzustellen. „Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist, und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt." In solchen Gedanken Kants sind die Triebe und Wurzeln der Herzensänderung im Menschen zu suchen. Möglich, dass eine höhere Mitwirkung das Streben nach einem guten Lebenswandel ergänzt, aber das zu wissen ist nicht notwendig; wesentlich aber ist, zu wissen, was wir selbst zu unserer Erlösung und Seligkeit thun müssen. Die Wiedergeburt soll eben eigene That sein und ist daher zu allererst das Erfordernis für eine Gottwohlgefälligkeit. In der moralischen Besserung muss der Anfang nicht bei Gott gemacht werden, sondern bei uns, bei dem, was wir thun sollen; erst die Tugend, dann die Begnadigung — nicht umgekehrt. Diese Besserung ist aber nicht eine Besserung der Sitten, nicht ein Kampf wider einzelne Laster, sondern eine innere Umwandlung der Denkungsart, eine Charaktergründung. Durch eigene Entschliessung kehrt der Mensch das Böse um in die vom Sittengesetz gewollte Ordnung, d. h. fortan soll das Sittengesetz oberster Grundsatz, Maxime aller unserer Handlungen sein. So wird aus einem radikal bösen ein radikal guter Mensch. In dieser neuen Gesinnung nun kann er hoffen, ein des göttlichen Wohlgefallens nicht ganz unwürdiger Mensch zu sein. — Man bezeichnet diese Lehre Kants am besten mit dem Schlagwort: Autonomie der sittlichen Persönlichkeit. — Indes erheben sich bei der Verwirklichung des Ideals einer gottwohlgefälligen Menschheit drei Schwierigkeiten. Die erste betrifft die menschliche Unvollkommenheit trotz der Wiedergeburt. Der Mensch bleibt, obwohl er den Grundsatz des Guten in sich aufgenommen hat, stets hinter dem Ideal der Heiligkeit zurück. Er soll heilig sein, so gebietet das Gesetz, er ist es aber in keinem Zeitpunkt wirklich; es besteht zwischen diesem und jenem nicht nur ein unendlicher Abstand, sondern genau genommen, eine unüberbrückbare Kluft. Die zweite Schwierigkeit besteht in der wankelmütigen Gesinnung. Wie sind wir vor einem Rückfall ins Böse geschützt? Die dritte betrifft die Schuld.

Selbst der Wiedergeborene hat dennoch nicht die alte Schuld bezahlt, selbst wenn er keine neuen Schulden mehr macht. — Wie löst Kant diese drei Schwierigkeiten? Die erste: der fortwährende Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit, der Mangel eines gottwohlgefälligen Lebenswandels bleibt bestehen. Aber Gott nimmt die Gesinnung für die That. Ist nur die Gesinnung gut, so wird sie vom Herzenskündiger als ein vollendetes Ganze auch der That nach angesehen. Die Gesinnung verbürgt einen unendlichen Fortschritt im Guten. Wir können deshalb erwarten, im Ganzen und überhaupt Gott wohlgefällig zu sein. — Die zweite: Bei allem Wankelmut und dem steten Unvermögen, zu wissen und zu beurteilen, ob wir wirklich im Guten Fortschritte machen, giebt uns Beharrlichkeit das Zutrauen zur guten und lauteren Gesinnung. Dieses ist wie ein guter uns regierender Geist, ein Tröster (Paraklet), der uns schützt vor Trostlosigkeit, oder wilder Verzweiflung. Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern, trachtet unaufhörlich nach dem Reiche Gottes! Daran knüpft sich dann das Vertrauen an die Festigkeit der Gesinnung, der Glaube, dass sie beharren werde. — Die dritte Schwierigkeit endlich stellt die Frage: wer büsst die alte Schuld auch im wiedergeborenen Menschen? Ein Überschuss guter Werke im neuen Leben ist ausgeschlossen. Jeder hat die Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht und bleibt dabei nur ein unnützer Knecht. Aber doch erfordert die göttliche Gerechtigkeit Strafe für alle Sünden. Eine Geldschuld kann wohl durch einen andern bezahlt werden, niemals aber eine Sündenschuld. Denn diese ist die allerpersönlichste und nicht übertragbar. Vor der Wiedergeburt kann die Strafe nicht stattfinden, da sie zugleich den Menschen bessern soll. Letzteres wird aber erst nach der Wiedergeburt erreicht. Nach der Wiedergeburt aber ist der Mensch nicht mehr strafbar, da er doch den neuen Menschen in seiner Gesinnung angezogen hat. Dennoch muss der höchsten Gerechtigkeit ein Genüge geschehen. Dies geschieht, indem der neue Mensch für den alten leidet. Die schmerzvollen Opfer, die Übel, die Leiden, die Entbehrungen und Entsagungen, die der neue Mensch nach der Wiedergeburt auf sich nimmt, sind die Strafen, die er an Stelle des alten übernimmt. Diese Übel und Leiden sind sowohl gefühlte Strafen, die der alte Mensch verdiente, als auch Anlässe der Prüfung und Übung der guten Gesinnung des neuen Menschen. Im Absterben des alten Menschen leidet der

neue. Nach unserem empirischen Charakter sind wir zwar noch die alten sündigen, moralisch betrachtet aber doch andere Menschen, deren neue Gesinnung einem göttlichen Richter als That gilt. — So kann Gott, nachdem er die gebührende Genugthuung erhalten, uns aller Verantwortung entheben und aus Gnaden als Menschen ansehen, an denen er sein Wohlgefallen hat. Diese Idee der Rechtfertigung, wie Kant sie nennt, hat nach ihm nur ein spekulatives Interesse, praktischen Wert hat diese Deduktion nur insofern, als man ersehen kann, dass sich nur unter der Voraussetzung gänzlicher Herzensänderung für den mit Schuld belasteten Menschen eine Lossprechung vor der himmlischen Gerechtigkeit denken lässt. Denn das Ideal des gottwohlgefälligen Menschen muss in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an Stelle der That zu gelten. — Soweit ist das sog. Christusbild bei Kant farblos und abstrakt. Aber Kant giebt ihm doch einige lebensvolle Farben, da, wo das gute Prinzip als Darstellung der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit in dem geschichtlichen Stifter der christlichen Kirche erscheint. — Dieser Lehrer des Evangeliums erklärt den moralischen Glauben des Herzens für den alleinseligmachenden; der allein macht die Menschen heilig, wie ihr Vater im Himmel heilig ist, und beweist seine Echtheit nur durch den guten Lebenswandel. Nicht die Beobachtung äusserer Kirchenpflichten, sondern nur die rein moralische Herzensgesinnung macht den Menschen Gott wohlgefällig. Heiligkeit soll das Ziel seines Strebens sein. Sünde in Gedanken ist vor Gott der That gleich, im Herzen hassen, soviel als töten. Ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht kann nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen vergütet werden. Der Eid ist ein bürgerliches Erpressungsmittel und thut der Achtung vor Wahrheit im gewöhnlichen Leben nur Abbruch. Der böse Hang des Herzens muss gänzlich umgekehrt werden, das süsse Gefühl der Rache muss in Duldsamkeit, der Hass gegen die Feinde in Wohlthätigkeit übergehen. Die wahre moralische Pflichterfüllung ist der schmale Weg im Evangelium, sich schadlos halten durch Erfüllung äusserer Kirchenpflichten, um sich an der engen Pforte vorbeizudrücken, heisst den breiten Weg gehen. Denen, die den Mangel ihrer guten Werke durch Anrufung und Hochpreisung des Gesandten des höchsten Gesetzgebers ersetzen und sich dadurch nur seine Gunst erschmeicheln wollen, spricht der Gottessohn die Erfüllung ihrer hinterlistigen Hoffnung ab. —

Die guten Werke sollen in fröhlicher Gemütsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen ausgeübt werden. Alle Pflichten werden in einer allgemeinen Regel zusammengefasst, in den bekannten zwei Geboten: Liebe Gott und einen jeden Menschen als dich selbst, d. h. erstens: „Thue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder als der unmittelbaren Wertschätzung derselben,“ zweitens: „Befördere das Wohl deines Nächsten aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen!“ Letzteres schliesst jegliche Lohnsucht aus. Thatkräftig mit den gegebenen guten Anlagen Wucher treiben, nicht das Gute von Oben herab ganz passiv mit der Hand im Schosse erwarten, das ist der Wille des Stifters unserer Religion, nein, nicht unserer Religion, sondern der christlichen Kirche. Denn jene war eher da, als diese. Das gute Prinzip als Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit war längst schon vom ersten Ursprung des Menschengeschlechts an vorhanden, ehe Jesus Christus in die Welt kam, und der reine, von allen Satzungen freie Religionsglaube ist allen Menschen von jeher ins Herz geschrieben; wird er an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen gebracht, so ist er für diese von selbst einleuchtend, fasslich und überzeugend. — So hat Christus den Anlass gegeben, die reine Vernunftreligion in der ersten wahren Kirche historisch darzustellen. Die darin zum Ausdruck gekommene christliche Glaubenslehre nennt Kant die gelehrte Religion, jene die natürliche. Letztere bedarf weder einer äusseren Beglaubigung durch Wunder, noch kann sie jemals durch eine historische Urkunde ersetzt werden, da sie unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist. Die gelehrte Religion dagegen führt zum Wissen, Glauben, Bekennen und Nachsagen unbegreiflicher Dinge, die für sich noch keinen guten Menschen machen. — Da also das gute Prinzip nicht bloss zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprung des menschlichen Geschlechtes an unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabkommt, so kann man sagen: „Der Sohn Gottes kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben, d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenso wie er allem dem absterben wollen, was sie zum Nachteil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen ein

Volk, das fleissig wäre in guten Werken, zum Eigentum und unter seine Herrschaft, indessen dass er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihren überlässt." — Der moralische Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip um die Herrschaft über den Menschen führt zwar nicht zu einer Besiegung des bösen Prinzips durch den Helden, in dem sich das gute Prinzip darstellt, sondern nur zu einer Brechung seiner Macht über die menschlichen Gemüter. Diejenigen, die sich nun der Herrschaft des guten Prinzips vermöge ihrer Freiheit unterstellen, haben wiederum die Pflicht, sich Alle unter einer gemeinsamen Fahne zu sammeln, um ein ethisches Reich nach Tugendgesetzen, eine Gemeinschaft Aller, die das Gute lieben, ein Reich Gottes zu errichten und auszubreiten. Denn nicht anders als durch die Gesamtheit ist die Herrschaft des guten Prinzips über das Böse erreichbar. —

Nach dieser voraufgegangenen Darstellung des Christusbildes bei Kant ist ersichtlich: Kant hält sich keineswegs an das historische Charakterbild Jesu von Nazareth. Das Historische ist das Zufällige, Nebensächliche, die äussere Schale, die mystische Hülle, die das Wesentliche, das Notwendige, das Allgemeine enthält. Alles Historische ist moralisch gedeutet und ausgelegt, biblische Erzählungen werden ausschliesslich moralphilosophisch gedeutet. Setzen wir an die Stelle des biblischen Christus einfach das Ideal moralischer Vollkommenheit in unserer Vernunft, so haben wir den Kantischen Christus. Der christliche Glaube ist nicht ein Glaube an den sichtbar erschienenen Gottessohn, sondern: das sittliche Urbild in unserer Gesinnung als eine umschaffende Lebensmacht aufzunehmen, ist religiöser Glaube. —

Ein kritischer Blick auf die Kantische Christuslehre dürfte zu dem Ergebnis führen, dass die ausschliessliche Deduktion des Idealbildes aus Vernunft und Gewissen zwar nicht gerechtfertigt erscheint, dass aber dennoch in dem Hinweis auf das in unserer praktischen Vernunft ruhende Idealbild einer sittlich-religiösen Persönlichkeit eine Wahrheit von bleibendem Wert liegt. Eine kurze Beurteilung des Kantischen Christusbildes möge vorliegenden Aufsatz beschliessen. —

Man hat Kant den Philosophen des Protestantismus genannt, und zwar nicht nur von theologischer Seite, sondern auch wiederholt philosophischerseits. Versteht man unter Protestantismus die Gesamtbezeichnung aller aus der Reformation hervorgegangenen

kirchlichen Richtungen, so dürfte Kant sich nirgends in den Protestantismus einreihen. Bedeutet aber dieser Ausdruck die religiöse Selbständigkeit, die Selbstgewissheit des Geistes, befreit von jeder äusseren Autorität und nur gegründet auf die selbst erkannte, erforschte, errungene und erlebte religiöse Glaubensüberzeugung, so ist Kant durchaus ein protestantischer Philosoph, der den Protestantismus auf eine philosophische Grundlage gestellt hat in der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit. Gerade in der Verselbständigung der Person, in dem Bewusstsein des Wertes und der Autonomie des Einzelnen sieht man philosophischerseits (vergl. Bauch, „Luther und Kant“) das Bedeutsame und den Kern von Luthers Reformation. „Die Lossagung von der Unfehlbarkeit der Kirche, die Erklärung des eigenen Gewissens zur letzten Instanz in sittlichen Dingen, das ist Luthers That, das ist die Magna Charta der Freiheit, die auf dem Tage zu Worms erkämpft worden ist.“ (Paulsen, „Kant, der Philosoph des Protestantismus“.) „Die Selbständigkeit der Persönlichkeit gründet sich darauf, dass sie den Entscheid darüber, was dieser höheren Instanz des göttlichen Willens gemäss sei, sich nicht durch äussere autoritative Bestimmungen geben lässt, sondern in ihrem eigenen Innern durch den Ausspruch des Gewissens empfängt.“ „In Kant ist Luthers sittlich-religiöses Fühlen auf den Standpunkt der Vernunft gelangt.“ (Bauch, „Luther und Kant“.) Nun ist freilich diese protestantische Selbständigkeit keine so hoch gespannte, keine so „unerhörte Verstiegenheit“, kein „Aufruf zur Selbstanbetung“, keine Revolution gegen göttliche Gebote, wie die Gegner Kants ihm unterstellen (vergl. Otto Willmann, „Geschichte des Idealismus“, III. Band, „Der Idealismus der Neuzeit“), indessen dürfte Kant sowohl als Rationalist wie als Protestant doch die objektiven Mächte in Geschichte und menschlicher Gesellschaft unterschätzt haben. Das zeigt sich auch in seinem Christusbild. Kant will nicht in irgend einer historischen Erscheinung das Urbild gottwohlgefälliger Vollkommenheit verwirklicht finden. Wenn er dennoch den Stifter des Christentums als eine Darstellung des guten Prinzips auffasst, so soll hiermit nur die Idee veranschaulicht, aber nicht historisch gedeutet werden. Hier muss das Kantische Denken in seiner Originalität bestehen bleiben, nämlich: Die geschichtliche Religion hat zu ihrem Ausleger nur den moralischen Vernunftglauben. Ob dem Urbild ein Beispiel in der äusseren Erscheinung adäquat ist, lässt sich nicht entscheiden, ist auch

unwesentlich. Hier ist Kant Skeptiker und Rationalist zugleich. Ideal und Empirie, Vernunft und Historie, Noumen und Phänomen klaffen auseinander wie Diesseits und Jenseits. Kant bleibt hier unerschütterlich auf dem Lessingschen Fundament: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ (Lessing, „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“.) — Indes kann das Kantische Christusbild, lediglich aus Vernunft und Gewissen geschöpft, als reines Abstraktum weder abgeleitet werden, noch wirksam sein. Wie in der Erkenntnistheorie Apriorisches und Empirisches nicht absolut (sondern nur in Beziehung auf einander) von einander getrennt werden kann, so auch hier nicht das Idealbild in uns von dem historischen Christus ausser uns. Mehr als Kant wissen will, hat der letztere ihm die Farben zu ersterem gegeben. Im Verein mit den lebensvollen Bildern der Geschichte geben wir dem Ideal sowohl Kolorit wie Umrisse. Indem das Urbild in uns sich wieder erkennt in dem historischen Jesus, indem sein geschichtliches Bild wiederum das Urbild in uns weckt, es gleichsam anhauchend ins Leben ruft, ist erst der historische Christus überhaupt in dem Strom des geschichtlichen Lebens aufgetaucht. Beide, Urbild und Historie, können aber nicht rein von einander getrennt werden. Dass der historische Christus gerade dem Urbild in uns adäquat sei, hat Kant nicht zu entscheiden gewagt, ja auch garnicht entscheiden können. Die Entscheidung darüber wird mit Recht in den Glauben des Einzelnen verlegt. Das Objekt des seligmachenden Glaubens aber — das dürfte ganz gewiss sein — ist nach Kant nicht die Erscheinung des Gottmenschen oder das was von ihm in die Sinne fällt, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir jener unterlegen. —

Wie Kant nun einerseits die objektiven, historischen Mächte unterschätzt hat, so hat er andererseits die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit — ebenfalls historisch wenigstens — überspannt. Das zeigt sich an seiner Lehre von der Wiedergeburt. Diese seine Auffassung, wie sie oben im Zusammenhang mit dem Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit dargestellt ist, wird durch keine Erfahrung bestätigt, im Gegenteil, durch die Erfahrung widerlegt. Der Mensch als Einzelwesen kann noch so oft heroische Entschlüsse fassen, er bringt dadurch keine Umänderung seines Wesens und Charakters zustande. (Man kann sich auch auf den Kopf stellen, aber nicht lange auf den Händen gehen. Man kann

eine Feder mit dem befiederten Teil nach unten gekehrt fallen lassen, aber sie wird sich stets umdrehen; der natürliche Schwerpunkt zieht den ungefiederten Teil zur Erde hinab.) Nur eine in die Gesinnung aufgenommene Idee hat noch nie einen neuen Menschen gemacht. Dass der Herzenskündiger die Gesinnung für die That nimmt, ändert daran garnichts. Um Menschen wirklich umzuändern — denn die Umänderung soll ja nicht bloss Idee, sondern historisch wirkliche Gestaltung nach der Idee sein —, bedarf es der wechselseitigen Einwirkung lebendiger, geschichtlicher Persönlichkeiten. Die realen Mächte der Gesellschaft, der Umgebung, des Milieu müssen ihren Einfluss auf das Individuum geltend machen. Die objektiven Mächte in Staat, Kirche, Gesellschaft, Familie wirken umgestaltend, neubelebend auf die Einzelpersönlichkeit. Erst in diesen geschichtlichen Mächten, durch diese und trotz diesen macht sich die Selbständigkeit des Subjekts geltend. Das Kant-Schillersche „Du kannst, denn Du sollst" besteht zwar zu Recht, aber man darf nicht übersehen, dass das Sittengesetz nur innerhalb einer Gesellschaft wirksam sein kann. In dieser wird das Sollen verlangt, in dieser und durch diese ist zugleich das Können gegeben. — Ist nun Kant in der sog. Autonomie der reinen Vernunft zu weit gegangen, indem er die historischen Einflüsse verkannt und das subjektive Moment überspannt hat, so liegt doch in dieser Einseitigkeit der wertvolle Kern auch seiner Christusidee, nämlich die moralphilosophische und religiöse Begründung dieser Idee in unserer Seele (oder, wie Kant will, in der reinen, moralisch-gesetzgebenden Vernunft). Kant hat damit die Fundamente unserer sittlich religiösen Persönlichkeit aufgegraben. Dass diese letztere ausschliesslich moralisch gefasst ist, liegt an Kants einseitig moralischer Beurteilung überhaupt, dass sie aber auch zugleich religiös vertieft wird, weist den Weg, jene Fundamente noch weiter aufzudecken. Liegt nun einmal das Urbild einer gottwohlgefälligen Menschheit in unserer Bestimmung, so ist nicht einzusehen, warum nicht dieser Keim irgendwo und -wann einmal zur vollen Blüte gelangt sein sollte. Gar, um Früchte der Wiedergeburt in neuen Menschen zu bringen, bedarf es unbedingt der historischen Verwirklichung jener Idee als Beispiel und Wirksamkeit für alle andern. Aber, selbst wenn wir den historischen Jesus als das verwirklichte Menschheitsideal bejahen, so wäre dieser Glaube doch nur ein historischer; jenes Urbild, wo immer es in Geschichte und Einzelerfahrung auf uns

wirkt, aufzunehmen in unsere Gesinnung, in unsere Grundsätze und in unser Handeln, erst das wäre Herzens- und Charakteränderung, Wiedergeburt, Herrschaft des guten Prinzips, praktischer Vernunftglaube. Will man der abstrakten Idee des Kantischen Christus einigen Inhalt geben, so ist, in der Sprache des Christentums geredet, das Christusbild bei Kant der Christus in uns. —

Kant's Critique of Judgment.

By W. B. Waterman, Boston (Mass.)

My object, for the most part, is to investigate the relation of the Introduction of the Critique of Judgment to the two critiques of that book, and to set forth the outcome of the Critique of Aesthetical Judgment. I find that leading historians of philosophy have left much to be done here, and various errors to be swept away.

I shall show that the first critique depends on a peculiar principle of Judgment that plays no part in the second, and that therefore the second critique is much less influenced than the first by the Judgment. Next, it will become clear that the second critique has nothing to do with feelings of pleasure and pain. I shall then set forth the extreme importance of the Critique of Aesthetical Judgment in relation to the earlier critiques. We shall see that in it, and not in the Critique of Teleological Judgment, Kant solves the problem of the Judgment, the transition from Understanding to Reason.

Sometimes I shall make use of Kant's essay Ueber Philosophie überhaupt, which was meant-in its original form-to be the introduction to the Critique of Judgment, but was discarded as too lengthy. It ought to be published with editions of the Critique of Judgment, for it throws a great deal of light on the relation of the parts of the Critique. I hope that the question of printing the original essay in its entirety in the new edition of Kant will be considered.[1] [2]

Reflective Judgment — I disregard determinant Judgment — subsumes the particular under a universal supplied by itself. It is therefore not constitutive. The peculiar principle of this Judgment is: „Nature particularizes its general laws to empirical ones according to the form of a logical principle on behalf of the Judgment" (Kant's Works, VI. 385 (H. 68). Only because of this principle does Judgment belong to the system of the pure faculties of knowledge through concepts (VI. 400). The perception of nature in conformity with this principle is a source of pleasure (§ VI, Introduction).

---

[1]) For the whereabouts of the Ms., see the Archiv f. d. Gesch. der Phil. II. 594.

[2]) The remarks on taste in the Anthropology (VII. 588—564 (11—68) do not concern us.

This a priori law of specification gives rise to the concept of the purposiveness of nature for our cognitive faculty, to explain the harmony of nature with our faculty. „We thus ascribe to nature as it were a regard to our cognitive faculty according to the analogy of purpose“ (VI. 386). This purposiveness is a concept of Judgment, peculiar to it, and not of Reason, for it sets the purpose in the subject, and not in the object. This transscendental law of purposiveness is, like the law of specification, a subjective principle.

Now the law of specification is merely for the logical use of the Judgment, and it is left undecided in what particular case it applies (§ VIII, Introduction). [Translations of the Critique of Judgment are from Bernard. References are to him and Hartenstein.] The aesthetic Judgment decides the concrete case of application by taste. For the Critique of Aesthetical Judgment „alone contains a principle which the Judgment places quite a priori at the basis of its reflection upon nature, viz. the principle of a formal purposiveness of nature, according to its particular (empirical) laws, for our cognitive faculty, without which the Understanding could not find itself in nature“ (§ VIII, Introduction). Notice that this principle is that peculiar to Judgment. – It is only in Taste — and in relation to nature — that it shows itself, and not in teleological Judgment.

The aesthetical judgment — not of sense, but reflective — alone depends wholhy upon the Judgment. It only exhibits Judgment as belonging to the system of pure faculties of knowledge.

But teleological Judgment — the other kind of reflective Judgment — is no special faculty, and its application comes under the heading of theoretical philosophy. It is „only the reflective Judgment in general, so far as it proceeds, as it always does in theoretical cognition, according to concepts“. This judgment can only be made by combining Reason with empirical concepts. There is no need, therefore, of a particular principle of Judgment to base it on, for this possibility follows from Reason. The purpose of nature in this a priori judgment we learn from experience (VI. 397).

This Judgment „presupposes a concept of the object“ — while aesthetical Judgment precedes the concept of the object —“ which Reason brings under the principle of purposive connection, only that this concept of a natural purpose is used by the Judgment merely in reflective, not in determinant, judgment“ (VI. 401).

It is clear then, that the Critique of Teleological Judgment is not concerned with a principle peculiar to Judgment. The first critique, according to Kant, exhausted the subject of the a priori law of specification. In fact, this second critique at the most does no more than judge subjectively of a purpose of nature, with the help of Reason and experience.[1]

---

[1]) The Introduction should be regarded as an introduction to the Critique of aesthetical Judgment. It has extremely little to do with the second critique.

Secondly, the aesthetic Judgment is alone concerned with pleasure and pain. For Kant says that the representation of objective purposiveness — the subject of the Critique of Teleological Judgment — „has nothing to do with a feeling of pleasure in things, but only with the Understanding in its judgment upon them" (§ VIII. Introduction). Again he states-just beyond-that subjective purposiveness is judged by pleasure and pain, objective by Understanding and Reason. Moreover, nothing is said in the Critique of Teleological Judgment about pleasure and pain. Therefore the statement that Kant holds that purposiveness is always a source of pleasure is wholly false. Windelband makes this error.[1]) We also plainly see how misleading he is in entitling his account of the Critique of Judgment „Kant's aesthetical philosophy", in spite of his subsequent explanations.[2])

From reading the Introduction of the Critique of Judgment you might suppose that, as the Critique is concerned so deeply with a priori feelings of pleasure and pain, both of these critiques would have to do with these feelings. We now see that it is not so, and thus discern a second great difference between these critiques.

The Critique of Judgment aims, according to the Introduction, to connect the concepts of nature and freedom, and to inquire if there are a priori principles of pleasure and pain. Now I say that you would expect that these problems would be solved, if anywhere, in the Critique of Aesthetical Judgment, for it alone has to do with the principle peculiar to Judgment, and with the feelings of pleasure and pain. Kant tells us, in the preface, that it is the most important part of the Critique of Judgment.

This first critique is concerned with subjective purposiveness, i. e., purposiveness for the subject. The judgment is here constitutive, and not merely regulative (§ IX. Introduction). It is autonomous (§ IX. Introduction and § 58), and although subjective is subjectively universal.

I now set forth Kant's solution of the antinomy of taste. The antinomy of taste, that its judgment does and does not depend upon a concept, is solved by the consideration that such a concept is an indeterminate one. „Such a concept is the mere pure rational concept of the supersensible which underlies the Object (and also the subject judging it) regarded as an object of sense and thus as phenomenal." This indeterminate concept is that of the supersensible substrate of phenomena. „All contradiction disappears if I say: the judgment of taste is based on a concept (viz. the concept of the general ground [Grundes überhaupt] of the subjective purposiveness of nature for the Judgment); from which, however, nothing can be known and proved in respect of the Object, because it is in itself undeterminable and useless for knowledge. Yet at the same time and on that very account the judgment has validity, for every one ... because its determining ground lies perhaps in the concept

---

[1]) Gesch. d. neueren Phil. II. 149 — not in his later History (1st Ed.).

[2]) Gesch. d. neueren Phil. II. 146 and 150.

of that which may be regarded as the supersensible substrate pf humanity"[1]) (§ 57).

As in the Critique of Pure and that of Practical Reason antinomy forces us to regard objects of sense as phenomena, with a supersensible substrate,[2]) and to seek in the supersensible the point of union of all our a priori faculties, by which recourse, however, no proper knowledge is attained to.

Three Ideas manifest themselves as the result of Kant's deduction. „First, there is the Idea of the supersensible in general, without any further determination of it, as the substrate of nature. Secondly, there is the Idea of the same as the principle of the subjective purposiveness of nature for our cognitive faculty. And, thirdly, there is the Idea of the same as the principle of the purposes of freedom, and of the agreement of freedom, with its purposes in the moral sphere."[3])

Kant's last statement is that „both on account of this inner possibility in the subject „[of giving the law to itself in judging the beautiful]" and of the external possibility of a nature that agrees with it, it finds itself to be referred to something within the subject as well as without him, something which is neither nature nor freedom, but which yet is connected with the supersensible ground of the latter.[4]) In this supersensible faculty, therefore, the theoretical faculty is bound together in unity with the practical, in a way which though common is yet unknown."[5])

It may be added that taste „looks out to" the intelligible, inasmuch as it only claims universal assent for the beautiful when the latter is regarded as symbol of the morally good (§ 59).

Kant's thought in the preceding quotations and statements is this. The judgment of the beautiful is only explicable through the theoretically undeterminable concept of the supersensible. Therefore there is a supersensible substrate of subject and object regarded as phenomena. The three parallel critiques of Pure Reason, Practical Reason, and Aesthetical Judgment are all forced by antinomy to regard the world as phenomenal.

Now for the next step. Kant states that thereis the Idea of the supersensible as principle of purposiveness.[6]) This determination — which is not theoretical or practical knowledge, and yet a means of transition between them (§ II, Introduction) — is a distinct advance on the concept of the substrate of nature. There is the Idea of the supersensible as the

---

[1]) cf. VI. 401, 402.

[2]) § 57, Remark II. See also VI. 402, 404.

[3]) § 57, Remark II. cf. § IX, Introduction.

[4]) Betten translated, „the ground of the latter, viz. the supersensible".

[5]) Cf. the end of § II, Introduction, and where, in the treatment of the sublime, our concept of nature is carried to „a supersensible substrate (which lies at its basis and also at the basis of our faculty of thought" (§ 26, see also § 29).

[6]) Kant does not make clear why the judgment of taste requires this step.

ground of the subjective purposiveness of nature for the Judgment. There is no mere „purposiveness without purpose" in this statement. It is a very remarkable assertion for Kant to make, and a foundation principle of his philosophy.

Furthermore, „the inner purposiveness in the relation of our mental faculties in judging certain" of the products of nature is also to be explained on supersensible grounds (§§ 58, 59).[1]) We thus see what an important part in Kant's system the beautiful plays.

The transcendental concept of a purposiveness of nature in the specifying of general laws is the concept from which is derived the concept of the purposiveness of nature in the case of the beautiful. Now this general concept of purposiveness in specification is a subjective maxim (§ V, Introduction), but it is important to notice that purposiveness in relation to the beautiful is explained here on supersensible grounds. If you are looking for teleology in Kant, this is the one place to consider.

Kant advances from the mere rational concept of the supersensible implied in the Critique of Pure Reason. It should be firmly grasped that the Judgment accomplishes its task of furnishing a passage from Understanding to Reason by effecting the transition from the sensuous substrate of nature to the intelligible substrate of freedom.[2]) The Understanding implies (anzeigen) that there is a supersensible substrate to object and subject. „The Judgment by its a priori principle for the judging of nature according to its possible particular laws, makes the[3]) supersensible substrate (both in us and without us) determinable by means of the intellectual faculty. But the Reason by its practical a priori law determines it."

First, concerning the supersensible in us. Judgment makes the undetermined concept of it as substrate of nature determinable, and as follows Kant in the quotation above holds that to explain the judgment of taste one is referred to ‚something within the subject as well as without him, something which is neither nature nor freedom, but which yet is connected with the ground of the latter, viz. the supersensible.[4]) In this supersensible ground, therefore, the theoretical faculty, is bound together in unity with the practical, in a way which though common is yet unknown."

The great aim of the Critique of Judgment is thus reached,[5]) for freedom is shown to be capable of actualization, since the laws of nature and freedom depend on the same supersensible substrate. That supersensible which Understanding implies turns out to be identical with that implied in freedom.

Secondly, I consider the supersensible substrate „without us". Kant affirms that the Judgment also makes that determinable by means of the

---

[1]) See also the end of Remark I, § 57.
[2]) VI. 403, And § IX, Introduction.
[3]) „its" is better — ihrem in the original.
[4]) Not Bernard's translation.
[5]) See towards the end of § IX, Introduction.

intellectual faculty. Here is the bridge between the thing in itself and the intelligible, not merely for the thing in itself „within us" but „without us". A flood of light is thus thrown on Kant's doctrine of the thing in itself.

Kant refers, as I understand him, to the substrate without us, when he declares, in the previonsly cited passage that „both on account of this inner possibility and of the external possibility of a nature that agrees with it, it finds itself to be referred to something within the subject as well as without him, something which is neither nature nor freedom, but which yet is connected with the ground of the latter, viz. the supersensible".[1]) In a note to § IX, Introduction, he says directly „that intelligible . . . which Constitutes the supersensible substrate of nature".

The advance from the concept of Understanding is made by means of the concept of purposiveness. Kant is in earnest with this concept It is founded on no mere regulative principle. We are referred to a supersensible which is the ground of the purposiveness of that which we judge as beautiful, and of the relation of our cognitive faculties in this judgment.

These two purposes — do they depend on the supersensible within or without us? Taken strictly the passage just quoted seems to state that they both depend „on something within the subject as well as without him."

But in § 57 Kant says that from the concept of the general ground of the subjective purposiveness of nature for the Judgment „nothing can be known and proved in respect of the Object." This passage shows that the concept of the supersensible mentioned refers to the substrate of the Object.

Kant then reaches the Idea of a supersensible „without us" that is the ground of purposiveness. It is highly interesting that directly after he declares that the determining ground of the judgment of taste „lies perhaps in the concept of that which may be regarded as the supersensible substrate of humanity". Kant here identifies the concept of the general ground of the subjective purposiveness of nature for the Judgment with that of the supersensible substrate of humanity. What have we here but a unity of the world?[2]) [3])

The relation of the Critique of aesthetical Judgment and of Teleological Judgment has already been considered. In the latter work Kant starts from the organic. Organisms are regarded a priori as purposed. From this position Kant is led to the statement that nature as a whole is purposed (§ 67, § 75 et seq.). The explanation of the organic brings one to the supersensible (§ 67), and the unity of the supersensible to regarding the whole of nature as a system. This is a result identical with the presupposition which the principle peculiar to reflective Judg-

---

[1]) Italics are mine. Not Bernard's translation at the end.

[2]) Cf. the deduction of the categories in the Critique of Pure Reason.

[3]) I have not cared to point out my lack of agreement with this writer and that in interpreting Kant. The book by Basch I have not seen.

ment makes, and which lies at the basis of the Critique of Aesthetical Judgment.

Kant rids himself of the antinomy between mechanism and teleology by throwing over board the latter. We have the Idea of an intuitive understanding which would not act from purpose. This result offers no help to the solution of the problem how freedom is actualized in nature.

We have seen that the Critique of Aesthetical Judgment is founded on a principle, the law of specification, peculiar to reflective Judgment, and thus differs fundamentally from the Critique of Teleological Judgment. We have also seen that the aesthetical Judgment is alone concerned with pleasure and pain. In this first critique Kant is brought to the Idea of the supersensible as a ground of the purposiveness of nature foı the Judgment, and as a ground of the relation of the mental powers in the judgment of taste. As a result he is enabled to make the undetermined concept of the supersensible substrate of nature implied by Understanding determinable by means of the intellectual faculty. He thus effects the transition from the sensuous substrate of nature to the intelligible substrate of freedom. This is true of the substrate „both in us and without us".

Kant here — and here alone — brings the powers of the mind to a point of unity, into a system, and asserts a reconciliation of the dualism of the two earlier critiques in the union of theoretical and practical reason.

Of the two aspects of the supersensible as ground of purposiveness which have been mentioned, Kant discusses more that in relation to the purposiveness of nature for the Judgment. By it the substrate „without us" becomes determinables, but this Idea does not grant knowledge, yet affords transition to the realm of practical reason. Kant even identifies this Idea with that of the substrate of humanity.

In the Critique of Aesthetical Judgment, and not in that of Teleological Judgment, the transition from the concept of nature to that of freedom is effected.

Recensionen.

Ravà, Adolfo, Professore di filosofia del diritto all' Università di Camerino. I cómpiti della filosofia di fronte al diritto. **Roma**, Ermanno Loescher e Co., 1907. (30 p)

Die kleine Schrift kann einen Deutschen stolz und beschämt zugleich machen. Stolz: denn sie ist ein schönes Dokument dafür, wie die Gedanken unseres Kant und der ihm folgenden Klassiker des deutschen Idealismus, insbesondere Fichtes, im Ausland eine Macht geworden sind; beschämt: denn es ist doch ein eigentümliches Gefühl, zu erfahren, dass an dem Universitätchen zu Camerino ein Rechtsphilosoph wirkt, der in einer Schrift über „die Aufgaben der Philosophie gegenüber dem Rechte" Einsichten zu entwickeln weiss, die „ihre Wurzeln im Kantischen Kritizismus haben" (29), die aber in Deutschland nur ganz wenigen Vertretern dieser Disziplin geläufig sind. (Auffallend ist übrigens, dass der Verfasser, der eine Reihe moderner deutscher Arbeiten zitiert, den Namen Stammlers nicht nennt.)

Ravà entwickelt zunächst die beiden Grundprobleme der Rechtsphilosophie: die Frage nach dem Begriff des Rechts (dem Prinzip, nach dem wir bestimmten Thatsachen den Charakter juristischer Thatsachen zusprechen) und die nach der Idee des richtigen Rechts (dem Prinzip, nach dem wir ein faktisches Recht als gerecht beurteilen). Dabei zeigt sich, dass die Idee dessen, was das Recht sein soll, also die Idee des richtigen Rechts, bereits Voraussetzung dafür ist, überhaupt irgend ein Phänomen als juristisches Phänomen zu erkennen (11). Die Idee des Rechts gilt a priori (12); sie ist regulatives Prinzip oder Norm, jedoch keine metaphysische Wesenheit, „non un qualche cosa che *è*, ma solo un qualche cosa che *vige*", wie Lotzes bekannte Unterscheidung von Sein und Gelten übersetzt wird (13) Also „das was das Recht s e i n s o l l, ist der Erkenntnisgrund für das, was das Recht i s t. Der Begriff des Rechts ist abgeleitet aus der Rechtsidee" (14). So enthält auch schon der blosse Begriff des Rechts ein normatives, „deontologisches" Moment, und darum muss auch seine Feststellung der Rechtsphilosophie anheim gegeben werden, die ihre essentielle Aufgabe in der Spekulation darüber findet, was das Recht sein soll; in ein Wort zusammengedrängt: die Aufgabe der Rechtsphilosophie ist die Bestimmung des juristischen Allgemeinen (15). — Doch wie verhält sich dieses „*universale giuridico*" zu den einzelnen historisch realisierten Rechtssystemen? Die Antwort hält sich unter Ablehnung der Hegelschen Metaphysik in den Schranken des Kantischen Kritizismus (17 f.): das Universale, Vernünftige ist rein formal, der jeweilige Inhalt ist empirisch-zufällig. Doch ist das Empirische von verschieden weitem Umfang; völlig allgemein ist die empirische Thatsache, dass das Recht eine Beziehung zwischen Menschen ist. Indem darum die Idee des Rechts auf die menschliche Natur angewendet wird, ergeben sich allgemeine Bestimmungen für jedes menschliche Rechtssystem; z. B. haben hier die juristischen Begriffe des Eigentums, der Schuldverhältnisse, der Familie, der Strafe ihren Ursprung. Ravà fasst diese zwar nicht apriorischen sondern thatsächlichen,

aber doch allgemeinen Bestimmungen unter dem alten Namen „Naturrecht“ zusammen (19), natürlich ohne zu verkennen, dass es erst der Anwendung dieser völlig schematischen Beziehungen auf eine individuelle historische Situation bedarf, um im einzelnen Falle festzustellen, was hier richtiges Recht ist (20). Die wirklichen positiven Rechtsbestimmungen sind irrational (22). Allein alle diese mannigfaltigen empirischen Thatsächlichkeiten haben an der Idee des Rechts ihre Norm; ihre geschichtliche Abfolge stellt dem Philosophen das neue grosse Problem des Sinnes der juristischen und politischen Entwickelung der Menschheit (23).

Dies die leitenden Gedanken der Programmschrift, die bei ihren Lesern die zuversichtliche Hoffnung erwecken muss, dass das ausgeführte System der Rechtsphilosophie, dessen baldiges Erscheinen sie in Aussicht stellt, ein recht tüchtiges Buch sein wird.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Vorländer, Karl. Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritte Auflage. Mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister. Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1906. Philosophische Bibliothek Bd. 41.

Wie in allen Ausgaben des hervorragenden Kant-Forschers, begegnen wir auch hier dem kritisch durchgearbeiteten Texte dieser klarsten ethischen Schrift Kants zwischen einer ausführlichen, 30 Seiten umfassenden Einleitung und einem trefflichen Personen- und Sachregister. Die Einleitung zerfällt in drei Abschnitte: I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift. II. Zum Inhalt der Schrift. III. Textphilologisches. Mit klarer Entschiedenheit vertritt Vorländer — so darf man hier wohl anstatt des mehr farblosen Wortes „schildert“ sagen — im zweiten Abschnitte der Einleitung den Standpunkt des Philosophen. Damit vertauscht er vielfach — und zwar unzweifelhaft zum Vorteile seiner „Einleitung“ — die Zurückhaltung des Herausgebers mit der Wärme des begeisterten Interpreten. Ausdrücklich erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhange die energische Zurückweisung, welche jede psychologistische Deutung der Kantischen Ethik durch Vorländer erfährt, die Verteidigung des Grundsatzes also, „dass das Sittengesetz nicht bloss für Menschen sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt gelte“, dass das Sittengesetz das Naturgesetz vernünftiger Wesen überhaupt zum Ausdruck bringe.

Die Bedeutung der vorkritischen Periode für die Entwickelung der Kantischen Ethik hält Vorländer — vielleicht nicht ganz zutreffend (vgl. hierzu mein Referat in Heft 2 des vorigen Bandes der „Kantstudien“ über seine Ausgabe zu Kants kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik) — für gering. Gleichwohl enthält seine Ausgabe ein durchaus zureichendes Verzeichnis der neueren Litteratur über den Entwickelungsgang der Ethik Kants. Das interessante Verhältnis der „Grundlegung“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ behandelt der Herausgeber in seiner „Einleitung“ nicht. Doch steht eine Erörterung dieses Verhältnisses in seiner alsbald erscheinenden Ausgabe der systematischen Hauptschrift Kants auf ethischem Gebiete in Aussicht.

Dem Texte der Vorländerschen Ausgabe ist der der zweiten Originalausgabe zugrunde gelegt. Doch wurde stellenweise auch der Text der ersten Originalausgabe beibehalten. Spätere Vorschläge zu Textverbesserungen sind vom Herausgeber, der natürlich auch die Akademieausgabe benutzen konnte, durchaus berücksichtigt, wenn auch nicht überall befolgt worden.

Breslau. R. Hönigswald.

Vorländer, Karl. Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft. Fünfte Auflage. Mit Einleitung sowie einem Personen- und

Sachregister. Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1906. Philosophische Bibliothek Bd. 38.

Vorländers Ausgabe der „Kr. d. pr. V.“, die ich in meiner Anzeige der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ als bevorstehend bezeichnen konnte, ist mittlerweile erschienen. Sie bietet dem Kenner der bisher vorliegenden Kant-Ausgaben Vorländers nichts neues, d. h. auch sie befriedigt, gleich ihren Vorgängerinnen, die Bedürfnisse des Kant-Studiums in hervorragender Weise. Für den Text und die Entstehungsgeschichte der Schrift konnte Vorländer die Korrekturbogen der von Natorp besorgten Akademie-Ausgabe des Werkes benutzen.

An der Spitze der Ausgabe steht eine 47 Seiten umfassende Einleitung, an ihrem Ende, wie in allen Kant-Ausgaben Vorländers, ein Personen- und Sachregister von trefflicher Übersichtlichkeit und Fülle.

Der erste Teil der Einleitung umfasst die „Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift“. Von den Motiven Kants zur Abfassung des Werkes hebt Vorländer hier mit Recht neben den systematischen auch die polemischen Rücksichten hervor und schliesst hieran eine gedrängte Übersicht derjenigen gegnerischen Recensionen, die Kant in seiner „Kr. d. pr. V.“ vor allen Dingen berücksichtigt hat. — Der Passus der Einleitung über die erste Wirkung der Schrift ist ein interessanter Beitrag zur Kultur- und Wissenschaftsgeschichte der Zeit. Eine lange Reihe von Bewunderern Kants zieht, durch Briefauszüge wohl charakterisiert, an uns vorüber. Von Interesse wäre hier vielleicht auch eine übersichtliche Zusammenstellung der direkt ablehnenden Urteile über das ethische Hauptwerk Kants gewesen.

Der zweite Teil der Einleitung ist dem „Gedankengang der Schrift“ gewidmet. In grossen Zügen, aber in klarer Weise, wird hier unter steter Beziehung auf den Text der Inhalt der „Kr. d. pr. V.“ geschildert. Von tiefergehenden kritischen Erörterungen ist dem ausschliesslichen Zweck dieser Einleitung, das Studium der Kantschen Gedanken selbst zu fördern, entsprechend, naturgemäss abgesehen worden. Dennoch wäre vielleicht eine wohlmotivierte Abweisung der immer noch nicht verstummenden Vorwürfe gegen Kants „ethischen Rigorismus“ an dieser Stelle nicht unzweckmässig gewesen. — Die spätere Wirkung Kants erörtert ein kurzer Passus am Schlusse des zweiten Teiles der Einleitung. An diesen schliesst sich sodann die in der Einleitung zur „Grundlegung“ absichtlich vermiedene kurze Darlegung über das Verhältnis der „Grundlegung“ und der „Kr. d. pr. V.“, beziehungsweise der 1797 erschienenen „Metaphysik der Sitten“. „Die Grundlegung giebt eine umfassende Einführung, die „Kr d. pr. V.“ den systematischen Kern, die Metaphysik der Sitten die Anwendung (in Tugend- und Rechtslehre).“ (XLIII.) — Wie Natorp in seiner Einleitung zur Akademie-Ausgabe, so betont auch Vorländer die methodischen Differenzen zwischen „Grundlegung“ und „Kr. d. pr. V.“: die erstere im wesentlichen analytisch, die letztere synthetisch. Mit Recht verweist Vorländer darauf, dass in der „Kr. d. pr. V.“ die eigentlich systematischen Begriffe der Kantischen Ethik vor den „mehr einführenden und populären“ der Grundlegung hervortreten, ein Verhalten, welches an der Hand des gerade in solchen Punkten sich besonders bewährenden Sachregisters leichtzu kontrollieren ist.

Der dritte Teil der Einleitung betrifft „Textphilologisches“ und bringt zunächst eine Übersicht über die bisherigen Ausgaben des Werkes, sodann Beiträge zur Geschichte seines Textes und dessen Kritik, um mit einem Verzeichnis der in der vorliegenden Ausgabe vorgenommenen, bezw. vorgeschlagenen Textänderungen abzuschliessen. Diese selbst dienen durchaus sachlichen Zwecken. — Am Rande der Seiten sind die Seitenzahlen der Akademie-Ausgaben in zweckmässiger Weise kenntlich gemacht. — Die Ausstattung des Bandes ist, wie alle Erscheinungen des Dürrschen Verlages, mustergiltig.

Breslau. R. Hönigswald.

Valentiner, Theodor, Dr. Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft In achter Auflage revidiert. Neunte Auflage. Kants sämtliche Werke. I. Band. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1906. Philosophische Bibliothek Band 37.

In neunter Auflage erscheint wieder in der „Philosophischen Bibliothek" des Dürrschen Verlages Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Th. Valentiner. Dem Texte ist auch hier, gleichwie der vor 5 Jahren erschienenen achten Auflage die zweite Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" von 1787 zugrunde gelegt, wobei die Abweichungen dieses Grundtextes von dem Texte der ersten Ausgabe in Anmerkungen und Beilagen verzeichnet wurde. — Die Seitenzahlen der Originalausgabe sind durch Randziffern kenntlich. — Die textkritischen Grundsätze des Herausgebers und ihre Handhabung ist einwandsfrei, die Kantphilologische Litteratur gründlich und vollständig berücksichtigt. — Ein nicht unerheblicher Vorteil gegenüber den anderen Herausgebern von Spezialausgaben der „Kr. d. r. V." erwuchs Valentiner aus der Möglichkeit, Erdmanns neueste Edition aus der Kant-Ausgabe der Berliner Akademie benutzen zu können Aber auch dieser gegenüber ist Valentiner durchaus selbständig. Einen Nachteil der Ausgabe bildet, insbesondere im Vergleich zu der von K. Vorländer, der Mangel eines das Studium so wesentlich fördernden Personen- und Sachregisters.

Breslau. R. Hönigswald.

Höfler, Alois, Dr. Zur gegenwärtigen Naturphilosophie (Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft, Heft 2). Berlin, Julius Springer 1904. (136 S.)

Es ist wohl nützlich, zunächst das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Schrift anzuführen: Einleitung. — I. Teil (S. 15—60): Anknüpfungen an Wilhelm Ostwalds Vorlesungen und Annalen. A. Naturwissenschaftliches. B. Philosophisches. C. Didaktisches. II. Teil (S. 61—128): Weiterführungen. — Einige Aufgaben einer Philosophie der Physik. — Aus einer künftigen Philosophie der Physik. a) Aus der Psychologie. b) Aus der Theorie der Relationen und Komplexionen. c) Aus der Logik und Erkenntnistheorie. d) Aus der Metaphysik. e) Der physikalische Ausschnitt aus einer philosophischen Weltanschauung. — Beilagen.

Ernste Erwägungen über die Zukunft der Naturphilosophie und Besorgnisse um das Ansehen der ganzen Philosophie, welche aus jenen Erwägungen entstehen müssen, haben H. nach seinen Worten bei der Abfassung der Schrift geleitet. Er wendet sich insbesondere an die Philosophen mit der Mahnung, der Naturphilosophie mehr entgegenzukommen und in Gemeinschaft mit den Naturforschern am Werke zu schaffen, damit nicht jetzt deren Bemühungen aus philosophischen Mängeln erfolglos bleiben, wie einst die Schellingschen durch Verstösse gegen die Naturwissenschaft zum Gespötte wurden.

Bei einer Kritik der Ostwaldschen Naturphilosophie steht die Frage voran, ob der Begriff „Energie" ein Grundbegriff sei. Kann also ohne den Kraftbegriff als Grundlage eine neue Physik gestaltet werden? Ostwald sucht durch „Erfahrungen" zu einer Zerlegung mechanischer Arbeit in die Faktoren Kraft und Weg zu kommen. H. führt gegen die Ableitung drei gewichtige Einsprüche Poskes an und fügt selbst Bedenken psychologischer Art hinzu. Dem Leser der von H. herausgegebenen „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik" sind sie wohlbekannt. Die phänomenale Grundlage des kategorialen Kraftbegriffs ist die Spannung. Untersuchen wir dagegen etwa die Muskelarbeit beim Heben eines Gewichts, so finden wir zwei Teilphänomene: Spannung und Bewegung. Aus der „psychologischen Zusammengesetztheit" des Phänomens schliesst H. auf die logische Zusammengesetztheit des logischen Begriffs der mechanischen Arbeit. „Im kausalen Sinne" interessiert uns allerdings am meisten „die Arbeit, nämlich die trotz ihrer Zerlegbarkeit in „Faktoren" einheit-

liche Ursache von selbst wieder untereinander einheitlichen, weil in Aequivalenzbeziehungen stehenden Wirkungen."

Aermer bleibt eine solche Darstellung immer, als wenn wir den Vorgang in Differentiale zerfällen. In letzterem Falle ist wieder der Kraftbegriff unvermeidlich. Das gilt für die Energie überhaupt. „Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten." Sie wird gemessen durch das Maximum der Arbeit, das auf ihre Kosten wirklich geleistet werden kann. Arbeit und Energie ist nicht von vornherein identisch. Dessen soll man sich bewusst bleiben, wenn man von der Erhaltung und Verwandlung der Energie spricht.

Lassen wir indessen einmal Ostwalds „phänomenologische Umdeutung" der Energie zu. Selbst dann wäre der Fortschritt von dem „alles ist Wasser" des Thales zum „alles ist Energie" Ostwalds in philosophischer Hinsicht „unendlich klein". In dem Substanzproblem bleibt nach H. die Energetik stecken. Was aber, fährt er fort, unterschiede dann die „Umwandlungen der Energie" von dem Wunderglauben der Transsubstantiationen? Und nun erhebt er laut die Forderung: „Wir brauchen eine Phyhik ohne Substanz, aber mit Kausalität." Das Substanzproblem verweist er in eine künftige Metaphysik.

Es ist nun deutlich zu erkennen, dass der Gegensatz zwischen Höfler und Ostwald auf eine verschiedene Auslegung der „Erfahrung" hinauskommt. Auch H. selbst spricht davon und fasst sein Urteil über Ostwalds „energetische Philosophie" darin zusammen: „Was an ihr energetisch ist, ist nicht gut, und was an ihr gut ist, ist nicht energetisch."

Der zweite Teil knüpft an die früher aufgeworfene Frage an: kann es Naturphilosophie geben? Antwort: Nein, die Erforschung der Natur ist Sache der Naturwissenschaft. Jedoch vermag neben der Erkenntnispraxis des Naturforschers eine Erkenntnistheorie bestehen, welche die Praxis zu ihrem Gegenstande macht, also in Abhängigkeit von jener besteht. „Es giebt keine Philosophie der Natur, aber: es giebt eine Philosophie der Physik", d. i. „Philosophie des physikalischen Denkens".

Sicher hat H. damit nicht den philosophischen Geist überhaupt aus der Physik austreiben wollen. Denn gleich darauf redet er von den Fäden, die sich zwischen Erkenntnistheorie und -praxis hin- und herziehen, von dem Nutzen der Erkenntnistheorie für den Physiker. Was für ein Nutzen, wenn das Abhängigkeitsverhältnis wirklich so einseitig wäre? Die Erkenntnistheorie steht nicht nur als System neben der Erkenntnispraxis, sondern ist in ihr stückweise enthalten, wie die Logik im „richtigen Denken". Insofern kann eben, wie H. sagt, eine richtige Erkenntnistheorie „den physikalischen Erkenntnispraktiker in hundertfacher Weise fördern".

Aus dieser künftigen Philosophie der Physik will H. nur einige Proben bringen. Zunächst aus der Psychologie. Er bekämpft Machs Einteilung der Physik nach den Sinnesgebieten, da diese z. B keinen Unterschied zwischen optischen und Bewegungserscheinungen zu liefern weiss. Auf das Problem der Gestaltsqualitäten hat H. schon öfter hingewiesen. Es verlangt ein Fortschreiten der Psychologie über den blossen Atomismus hinaus — und das ist vielleicht, meint er, vorbildlich für die Physik.

In der Theorie der Relationen und Komplexionen begegnen wir den Problemen der Relativität, Substantialität und Kausalität. Letzteres steht im engsten Zusammenhange mit dem Energiebegriff. Jedoch das Bestreben Ostwalds, den leeren Kausalsatz durch den Energiesatz gleichsam zu füllen, hält H. für verfehlt; die apriorische Natur des Satzes „Alles Anfangen muss eine Ursache haben", würde sonst verwischt. Die Logik will H. trotz Husserl auch fernerhin als die Lehre vom richtigen Denken definieren. Ihr Verhältnis zur Erkenntnistheorie soll dem zwischen Elektrotechnik und theoretischer Elektrizitätslehre entsprechen. Auch alle psychologischen Vorgänge der Begriffsbildung rechnet er in ihren Interessenbereich. Da fragt man sich überrascht: kann H. psychologische Unterscheidungsmerkmale des richtigen und falschen Denkens angeben? Vielleicht will er

aber nur Irrtümer, das logisch Unerklärliche, psychologisch erklärt wissen, z. B. hingewiesen wissen auf gewisse leichte Associationen, die den logischen Aufbau fälschen können? Dann wäre seine Behauptung verständlich.

Weitherzig ist H. auch bei der Definition der Erkenntnistheorie. Sie ist ihm Theorie des Erkennens einschliesslich des Erkannten. Sie hat über die Denktätigkeit des Physikers nachzusinnen, ihr fällt ferner die Aufgabe zu, den Gegensatz zwischen Phänomenologie und Materialismus auszugleichen. Solange der Physiker zu der Arbeit, die von den Philosophen zu tun ist, kein Vertrauen hat, möge er — schlägt H. vor — für seinen Hausgebrauch lieber bei dem naiven Realismus bleiben, als sich selbst eine Erkenntnistheorie und Metaphysik zu bilden, die nicht den allerersten Angriffen philosophischer Kritik standhält. Eine harte Forderung, wenn wir mit H. selbst an einen „oft geleugneten oder gescholtenen, aber nie wirklich gebändigten Trieb" zur Metaphysik glauben, — aber doch durch schlimme Erfahrungen gerechtfertigt.

In die Metaphysik gehört nach H. vornehmlich die Frage nach dem Wesen der Materie. Denn: „Gegenstand der Metaphysik ist das Metaphänomenale". Zwei Arten des Metaphänomenalen werden unterschieden: Relationen und Realitäten. Zu den letzteren gehören die physikalischen Realitäten, in denen das ungelöste Problem der Materie liegt Hier verlangt H. „Ausgehen von positiven Sinnesdaten . . . dazu aber das Ablegen der Scheu vor dem Gedanken an existierende, wenn auch durch keinerlei anschauliches Merkmal vorzustellende Realitäten, also „Dinge an sich", die aber das Zeug in sich haben müssen, Teilursachen für das Auftreten jener Sinnesdaten zu werden." Nach dem Prinzip der „Relationsübertragung" soll das Erkennen über sich hinauskommen zum „Ding an sich"; wie ich an einem Brückenkopf in finsterer Nacht stehend auf einen Brückenkopf jenseits schliesse. Er erinnert an Helmholtz' Zeichentheorie, gegen die noch kein triftiges Argument beigebracht wäre. Eine „phänomenologische Auflösung der Materie in Empfindungen" wäre also erst nötig, wenn in den Gesetzmässigkeiten der Empfindung kein Anzeichen läge, „dass diese Materie Gesetze in sich trägt". Physik und Chemie werden niemals wie die Phänomenologie auf Hypothesen über die Konstruktion der Materie verzichten können. Und wenn wir auch nicht mit den Hypothesen Wirklichkeiten haben wollen, suchen wir doch damit so gut als möglich Wirklichkeiten zu „treffen". So bleibt nach H. das Reich der physikalischen Realitäten nur ein „Zwischenreich zwischen unseren Sinnesempfindungen und den Dingen an sich".

H. hat uns scheinbar zu einer physikalischen Weltanschauung hinübergeleitet. Aber er selbst leugnet deren Möglichkeit, weil die Physik nach Auswahl ihrer Gegenstände von allen anderen abstrahiert Es giebt nur einen „physikalischen Ausschnitt aus einer philosophischen Weltanschauung". Hier kommen Heinrich von Stein und F. Poske zum Wort. Es liegt eine religiöse Stimmung in diesem letzten Teile, und darum schweige der Bericht.

Dass die Schrift Höflers der gegenseitigen Verständigung der Naturforscher und Philosophen dienen kann, ist mit Freuden zu bejahen. Sicherlich werden die geistvollen Darlegungen jeden Leser, zu welcher Partei er auch gehören mag, zu ernstem Nachdenken anregen und sich Beachtung zu erzwingen wissen.

Bitterfeld. W. Reinecke.

Lipps, Th. Naturwissenschaft und Weltanschauung. Vortrag gehalten auf der 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte. C. Winter, Heidelberg 1906.

In dem grösseren Teile des geistreichen und lesenswerten Vortrages behandelt L. die Aufgabe der Naturwissenschaft an dem Wirklichen, der Materie. Im Schlusse folgen Grundzüge einer aus der Naturwissenschaft erwachsenden Metaphysik.

L. wendet sich zunächst gegen die Annahme, dass Aufgabe der Naturwissenschaft allein die Beschreibung der Erscheinungen sei. Die

Naturwissenschaft beschreibt die Dinge nicht so, wie sie uns gegeben sind. Der denkende Geist geht in gesetzmässiger Weise weit darüber hinaus, und zwar nach dem Identitätsgesetz, aus dem bei Anwendung auf die Wirklichkeit das Kausalitätsgesetz wird. Es behauptet nämlich nach L., dass es Gesetzmässigkeit gebe. Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens geht die Naturwissenschaft auf Naturgesetze, das sind ideale „allgemeine Thatsachen" oder „Komponenten", die in einen Umkreis von Thatsachen so, wie diese es erlauben, „hineingedacht" werden können. Im Zusammenhange mit vorkommenden Umständen schaffen sie die empirischen Thatsachen nach oder voraus. Darin besteht das naturwissenschaftliche „Erklären". — Warum nur L. den wunderlichen Gebrauch des Ausdruckes „allgemeine Tatsachen" mitmacht! Liegt nicht in dem „allgemein" und „Thatsache" bei wörtlicher Auffassung ein Widerspruch? Warum nennt er das Fallgesetz nicht ruhig ein Gesetz?

Dass jene „Rechnung" des denkenden Geistes in ihrem Ergebnis immer wieder mit den Thatsachen zusammentrifft, darin sieht L. „das grosse Rätsel". „Gesetzt, die Natur wäre in ihrem letzten Grunde der Geist, ich meine der Geist, in welchem der individuelle Geist, auch des Naturforschers, nur ein Punkt ist, dann freilich, aber auch nur dann, wäre dies Rätsel kein Rätsel mehr." Diese Stelle weist auf den Schluss des Vortrages hin.

Die Naturwissenschaft begnügt sich also nach L. nicht, die Erscheinungen zu beschreiben, sie sucht sie umzudenken in ein System gesetzmässiger Abhängigkeitsbeziehungen zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlgrössen. Sie ist eine formale, keine materiale Wissenschaft. — Nun bedarf es aber zur Bestimmung des Wirklichen auch des Materialen, sonst wäre die Wirklichkeit imaginär. Dazu scheint vielen der Begriff der Masse brauchbar, andern der Begriff der Kraft oder Energie. Jedoch verflüchtigen sich alle diese Begriffe in der Naturwissenschaft zu blossen Beziehungsbegriffen, sind „inhaltsleere Symbole".

Dabei kann es nach L. der Naturforscher lassen; er wird sich mit der Aufgabe begnügen, das Naturgeschehen durch mathematische Formeln darzustellen, d. h durch Raum-, Zeit- und Zahlgrössen. Auch die vitalistische Hypothese der „Zweckmässigkeit" gehört nach L. nicht in die Naturwissenschaft. Denn unerklärt bleibt das zweckmässige Auftreten des Zweckstrebens, vorausgesetzt wird ein zweckmässiger Mechanismus. Der Vitalismus zeigt nur Gebiete an, die sich „zur Zeit" noch nicht naturwissenschaftlich deuten lassen, — naturwissenschaftlich, d. h. mechanistisch.

Doch warum löst die Naturwissenschaft das Wirkliche — d. i. die Materie — in „Raumbegriffe" auf? „Einfach, weil sie es kann, sagt L. — Nein, weil sie es muss, weil es im Begriffe der exakten Naturwissenschaft liegt, halte ich dagegen für die richtige Antwort. Sie muss nur, fährt L. fort, behalten, dass diese „Räumlichkeitssprache" nur eine „Anschauungsform oder Sprache" ist. Sie kann nicht wissen, ob das Wirkliche dieselbe Sprache spricht. Ihre Sätze gelten, auch wenn es keine Räumlichkeit giebt, wenn nur die Ordnung des Wirklichen die gleiche ist, die wir als räumliche Ordnung anschauen. Es gehört also nach L. nicht zum Wesen der Naturgesetze, „Gesetze des Räumlichen zu sein". Auch für die Geometrie sei es ganz gleichgiltig, dass sie „Räumlichkeitscharakter" habe, sie gehe „auf eine dreidimensionale, stetige, homogene und unendliche Mannigfaltigkeit überhaupt". — Dann ist doch mindestens, meine ich, der Räumlichkeitscharakter der Geometrie für die Naturwissenschaft nicht gleichgiltig, weil dadurch allein Mathematik auf Naturvorgänge gehen kann. Insofern hat z. B. auch Poincaré einen synthetischen Charakterzug der Mathematik anerkannt. Die Naturwissenschaft aber braucht sich nicht zu sorgen, „ob dem Wirklichen als solchem Raumbestimmungen zukommen", da sie sich doch mit der räumlichen Erscheinungsweise begnügen muss.

Aus seinen Ausführungen schliesst L. mit sachlichem Recht, dass ein gewisser Materialismus Postulat der Naturwissenschaft ist. Es ist das der

Glaube, dass sich die Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit in die Räumlichkeitssprache kleiden lasse. Auch die Lebensäusserungen muss man daher in den mechanistischen Zusammenhang einzuordnen suchen.

Im Gegensatz zur Naturwissenschaft darf Weltanschauung nach L. allein die Anschauung vom Wesen des Wirklichen heissen. Daher giebt es keine naturwissenschaftliche Weltanschauung. Aber das „Produkt des naturwissenschaftlichen Geistes" wird Gegenstand einer Naturphilosophie oder Metaphysik, welche 1. eine Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis giebt, 2 das formale System der Naturwissenschaft mit erlebbarem Inhalt füllt. Als solches Erlebbare kennen wir nur das Bewusstsein, „das zugleich den eigentlichen Sinn der Worte Kraft, Thätigkeit, Energie u s. w. ausmacht". „Damit ist dann zugleich die Frage nach der objektiven Wirklichkeit der Materie negativ beantwortet" „Ist das Wirkliche Bewusstsein, Ich, Geist, ein Weltbewusstsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist, dann, aber auch nur dann ist es für uns etwas Bestimmtes und als wirklich Denkbares". Aus der Sinnenwelt spricht das Wirkliche zum individuellen Bewusstsein. Somit ist der naturwissenschaftliche Materialismus — Idealismus oder Monismus. Die Versöhnung von Mechanismus und Zweckthätigkeit liegt in dem Gedanken, „dass alles Zweckthätigkeit sei, und alles dem naturwissenschaftlichen Denken als notwendig sich darstelle".

Daraus kann man im Anschluss an weiter oben gegebene Ausführungen von Lipps selbst folgern, dass dieser Mechanismus ein zweckmässiger sein muss, dass also in den Dingen Vernunft liege, ja dass Natur und Vernunft „an sich" dasselbe sei, — wenigstens kann man so folgern, wenn — um wieder an Lipps selbst anzuknüpfen – jene Zweckthätigkeit zweckmässig ist. Offen bliebe die Frage nach dem Zweck. Auch schillert der von Lipps gebrauchte Begriff „Bewusstsein" noch in zu verschiedenen Farben, als dass seine (Lipps') metaphysische Lösung allgemein befriedigen könnte. W. Reinecke.

Baumann, J. Welt- und Lebensansicht in ihren realwissenschaftlichen und philosophischen Grundzügen. F. A. Perthes, Gotha 1906.

Auf 81 Seiten hat B. eine ungeheure Menge mannigfaltigen Materials aus den Naturwissenschaften zusammengetragen, so dass der Leser vermutlich nach der ersten Durchsicht mit wirrem Kopfe dasitzen wird, ohne recht zu wissen, was er nun als den Hauptzweck des Schriftchens ansehen soll. B. beschäftigt sich mit der „Realwissenschaft". Solche „ist, wo auf Grund von Thatsachen, die jedermanns Nachprüfung offen stehen, nach logischen Regeln, die ihrer Natur nach alle anerkennen, Ansichten aufgestellt werden können". Hierher rechnet B. die Naturwissenschaften, deren experimentelle Methode er treffend, „keine Kunst der Sinne", sondern eine „Kunst des Gedankens" nennt. Diese realwissenschaftliche Methode stellt er in Gegensatz zur Kantischen Erkenntnislehre. Er erkennt eine Trennung in primäre und sekundäre — oder, wie er sagt, in objektive und subjektive Qualitäten an, lehnt aber den weiteren Schritt Kants ab. Dafür sucht er die Ergebnisse der Realwissenschaften für das Verständnis und die Führung menschlichen Lebens auch in ästhetischer und religiöser Hinsicht auszubeuten.

W. Reinecke.

Selbstanzeigen.

Hönigswald, Richard, Dr. phil. et med., Privatdozent der Philosophie an der Universität Breslau. Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Leipzig 1906. (VII und 134 S.)

Ihrem Titel entsprechend verfolgt die vorliegende Arbeit eine doppelte Absicht. Sie will einerseits die nahen Beziehungen des philosophischen Kritizismus insbesondere in der Gestalt, die er den klassischen Forschungen A. Riehls verdankt, zur positiven Wissenschaft in klarstes Licht setzen, andererseits den Begriff der Methodenlehre in unmittelbarem Anschluss an die Grundlagen des philosophischen Kritizismus erweitern. Das erstere wird angestrebt durch eine Analyse des Galileischen Begriffes der Naturgesetzlichkeit überhaupt, wie er für den Begründer der modernen Physik und der wissenschaftlichen Induktion aus den Ergebnissen seines Verfahrens zu folgen schien: das letztere durch eine von methodologischen Gesichtspunkten aus unternommene Scheidung zwischen Urteilsform und Urteilsmaterie. So setzt sich die vorliegende Arbeit in eine doppelte Beziehung zhr positiven Forschung, deren höchste Interessen nach Ansicht des Verfassers die allgemeine Erkenntniswissenschaft und nicht, wie man so oft behauptet, eine auf empirischen Grundlagen aufgebaute und auszubauende Metaphysik vertritt.

Die Erweiterung des Begriffes der Methodenlehre erfolgt im wesentlichen im Rahmen einer Diskussion der Frage, „wie der Inhalt unserer Aussagen auf die Bewertung ihrer logischen Form im Zusammenhange der wissenschaftlichen Erkenntnis zurückwirkt". Das Urteil, bisher mit Recht im Brennpunkte des Interesses der Erkenntnistheorie und der Logik im engeren Sinne, wird damit zu einem wichtigen Problem auch der Methodenlehre und so der Begriff der letzteren über die Grenzen, welche ihr als Theorie des wissenschaftlichen Verfahrens gezogen sind, entsprechend erweitert. — Im besonderen erörtert die vorliegende Studie unter dem dargelegten Gesichtspunkt die methodologische Bedeutung der singulären und der partikulären Aussage, sowie, und zwar mit besonderem Nachdruck, die Rolle des hypothetischen Satzes, den sie in seinen Beziehungen zu den verschiedenen Arten der wissenschaftlichen Induktion und im Zusammenhange damit in seinem Verhältnis zu einer erkenntnistheoretisch, wie methodologisch eigenartigen Form wissenschaftlicher Aussagen, den sogenannten Exponentialsätzen, untersucht.

Breslau. R. Hönigswald.

Elsenhans, Th. Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. II. Kritisch-Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung. Giessen, Alfred Töpelmann, 1906. (223 S.)

Der II. Teil des Werkes knüpft zunächst an das Ergebnis des I. historischen Teiles an, um sich dann zu einer Grundlegung der Erkenntnistheorie überhaupt zu erweitern. Massgebend ist hierbei weniger der Inhalt der Friesischen Philosophie als die Problemstellung derselben. Die letztere nötigt zu eingehender Untersuchung gewisser Präliminarien der Erkenntnistheorie, die sonst in der Regel nur geringere Berücksichtigung finden. So werden in einem I. Kapitel zunächst die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie erörtert, und zwar die psychologischen, die logischen und die im eigentlichen Sinne erkenntnistheoretischen Voraussetzungen derselben. Innerhalb der letzteren handelt es sich zuerst um Voraussetzungen hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung, wobei die Frage des Erkennens als „Objekt", die Kantischen Begriffe der

„Erfahrung", des „Faktums", der „vernünftigen Wesen" und die Frage des Geltungsgebietes der apriorischen Formen eine eingehende Bearbeitung erfahren, sodann um Voraussetzungen hinsichtlich der Untersuchung selbst, die zur Besprechung des erkenntnistheoretischen Zirkels und der Möglichkeiten seiner Überwindung führen, und endlich um Voraussetzungen hinsichtlich der Mitteilbarkeit der Untersuchung, wobei neben der Frage nach dem Verständnis der Wortbedeutungen die Anerkennung der Begründung durch andere und der Kantische „Gemeinsinn" zur Sprache kommt.

Das II. Kapitel behandelt die Methode der Erkenntnistheorie und sondert die Probleme in folgender Weise: A. Das Kriterium der objektiven Giltigkeit, I. Das Evidenzgefühl als individuelles Erlebnis. II. Das Evidenzgefühl als Massstab der Allgemeingiltigkeit. B. Die Methode der Untersuchung der Erkenntnisprinzipien, wobei unter anderem ein systematischer Entwurf der Erkenntnisprinzipien gegeben wird. C. Das Verfahren in der Feststellung der Grenzen des Erkennens.

Ein III. Kapitel beschäftigt sich mit dem Problem der Grenzen des Erkennens selbst. In dem I. Abschnitt dieses Kapitels werden A. die Grenzen der Erkenntnisthätigkeit als solcher erörtert. Hier kommt zunächst die Bedeutung der Lehre von der „Unerklärlichkeit der Qualitäten" zur Sprache, sodann die vielerörterte Frage der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und der Erkenntnis des Historischen.

Der II. Abschnitt des letzten Kapitels: B. Die Grenzen des Erkenntnisgebietes, behandelt hauptsächlich das Verhältnis der regulativen Prinzipien Kants zu den transscendenten Hypothesen und gelangt zu dem Resultat, dass regulative Prinzipien, soweit sie Substrate der von der Wissenschaft anzustrebenden grösstmöglichen Einheit der Erfahrungserkenntnis liefern, mit Notwendigkeit zu eigentlichen Hypothesen werden.

Einer der Grundgedanken des Buches ist, dass die einzelnen Erkenntnisprinzipien stets nur empirisch ableitbar sind, während die unbedingte Giltigkeit derselben in das Gebiet der unvermeidlichen, jenseits aller wissenschaftlichen Beweisführung liegenden Voraussetzungen gehört.

Das Ganze der Erkenntnistheorie aber scheint mir durch die aus der historischen Untersuchung erwachsene Problemstellung eine eigenartige Beleuchtung zu erfahren, die da und dort einer fruchtbaren Weiterbildung den Weg bahnen mag.

Heidelberg. Th. Elsenhans.

Talbot, Ellen Bliss. The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy. New York, The Macmillan Company, 1906. (pp. VI and 140.)

The purpose of the book is to make a study of Fichte's conception of the ultimate principle, variously designated by him as ‚the Ego', ‚the Absolute', ‚God', and so on. The relation between the two periods of his philosophy is considered only in so far as it has bearing upon this conception.

The first chapter compares the doctrines of Kant and Fichte with reference to the relation between human consciousness and the ideal which it is ever striving to realize. In the „Kritik der reinen Vernunft" Kant's conception of the ideal of knowledge is represented by his doctrine of intellektuelle Anschauung. In its more developed form, intellektuelle Anschauung is an organic unity of subject and object. As contrasted with it, human cognition is inherently dualistic; the form and matter which we find in human knowledge are essentially opposed, and their union in the act of thought is regarded by Kant as merely mechanical. Quite consistently with this view, Kant maintains that the relation between human knowledge and its ideal is purely negative; progress in knowledge can never bring us nearer to the organic unity of subject and object.

The later writings represent no real advance upon this position. It is true that in the „Kritik der praktischen Vernunft“ Kant recognizes the possibility of our approximating to the ethical ideal. But this ideal, the moral law, is conceived by him as purely formal; and the progress of morality is therefore regarded, not as an ever-growing unity of form and content, but as the gradual destruction of content, the crushing out of natural desire. In the „Kritik der Urteilskraft“ we have substantially the same view as in the „Kritik der reinen Vernunft“.

Fichte conceives the relation between consciousness and its ideal quite differently He recognizes as readily as Kant that consciousness must appear to itself dualistic; he even insists that without the opposition of subject and object there could be no consciousness Nevertheless, he maintains that the relation between experience and its ideal is a positive one, that experience is steadily working toward the goal. He believes, in other words, that consciousness, with all its opposition, is a necessary stage in the self-realization of the ideal unity.

Chapter II is devoted to a study of the self-realizing ideal as it appears in the earlier writings. The ultimate principle is here conceived by Fichte as the Idea which gradually realizes itself in and through the world-process. This world of human consciousness exists in order that the Idea of the Ego may become actual An important question here is whether Fichte always thinks of the ideal as organic unity of form and content. There are some traces, particularly in the ethical writings, of a tendency to regard it as mere form, and this would compel us to conceive of progress as the gradual disappearance of content. On the whole, it seems necessary to admit two opposed tendencies in Fichte's conception. Sometimes he seems to think of the ideal as mere form, and sometimes as organic unity of form and content. The second tendency is, however, the predominant one.

In connection with this question, one must consider Fichte,s repeated statements that if the infinite, and therefore unattainable, goal were ever attained, individuality and consciousness would have disappeared. This doctrine does not necessarily commit him to the conception of the ideal as merely formal. If we interpret his earlier writings in the light of what he says of individuality in the second period, we see that the approximation to the goal does not mean the gradual disappearance of content and of individual differences. Fichte distinguishes, in one of his later works, between the higher and the lower individuality and declares that it is only the latter which will tend to disappear as the Idea is progressively realized. The lower individuality means devotion to one's personal interests. The higher individuality in the complete surrender of oneself to the divine Idea; and since the Idea is constantly assuming new forms, its progressive realization will mean the appearance of unique personalities, rather than the reduction of all individuals to a common level.

The third chapter considers the ultimate principle as it is found in the later writings. The most striking feature of this period is the distinction which Fichte makes between the Sein and the Dasein of the Absolute. What is meant by this distinction is a question upon which widely different opinions have been held. The interpretation which is advanced in this book is as follows. The doctrine of the being of the Absolute is not the assertion of another actuality behind the actual world. In his later, as in his earlier writings, Fichte recognizes no actuality save that of the world-process itself. But if we say that the world of human consciousness is all that exists, what sort of reality can we ascribe to the Idea of the Ego in so far as it is still unrealized? One might say that its reality consists simply in the fact that we conceive it, that it is our ideal. Thus it would have only the actuality which belongs to any psychical event. Again, one might say that it is simply an objective norm, an absolute standard of value, by which we may measure the progress

of the actual world. Neither of these answers, however, would satisfy Fichte. For him, the Idea of the Ego is at once the supreme value and the ground of the world-process.

We may perhaps come to a better understanding of Fichte's doctrine if we consider it as an attempt to explain the presence of values in the real world. In common with some other Geschichtsphilosophen, Fichte maintains that all that is actual is the world-process, and, further, that in this process we see absolute values more or less fully realized. But how is it, one may ask, that eternal values are realized in the temporal world? Can we in any measure explain it, or is it simply a fact which we may accept and rejoice in, but which we cannot hope to understand? If the latter is the case, of course we have no guarantee of any future realization of absolute values. Fichte maintains, however, that the presence of values in our world is, capable of explanation. The eternal values are realized in human history because the absolue value — the Idea of the Ego – is a self-realizing principle. And since the divine Idea is itself the directing force in human history, we may rest assured that the future will bring ever new realizations of the eternal values.

South Hadley, Massachusetts. Ellen Bliss Talbot.

Fischer, Ernst, Dr. phil. Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in Kants Kr. d. r. V. Dissertation. Berlin. E. Ebering. 05.

Die Arbeit setzt es sich zum Ziel, die metaphysischen Lehren Wolffs und seiner Schule — und als Gegenstück und anmerkungsweise zu den einzelnen Abschnitten die einschlägigen Ansichten Lockes in seinem Hauptwerk — im einzelnen daraufhin zu verfolgen, ob und inwieweit ihr Einfluss bei der Gestaltung der transscendentalen Dialektik wirksam gewesen und noch erkennbar ist, auch inwieweit er bei einiger geschichtlicher Orientierung an einzelnen Stellen wohl zum Vorteil des Ganzen hätte gewahrt und beobachtet werden können. Die Untersuchung erscheint nicht uninteressant zunächst zur Charakterisierung des ünhistorischen Standpunktes Kants, der hier ja in weitem Sinne berechtigt war. Es sollte keine Kritik der Bücher und Systeme gegeben werden. Die Nachwirkung der thatsächlichen geschichtlichen Einflüsse blieb trotzdem. Ein anderer Gesichtspunkt kommt hinzu. Zwei Faktoren haben auf die Gestaltung der trransscendentalen Dialektik eingewirkt, die Kategorientafel, die ganze Systematik Kants als das formgebende Prinzip, gleichsam als der Bauplan, dessen Wirkungen im einzelnen Adickes in seinem Werk „Kants Systematik als systembildender Faktor" nachgewiesen hat, und andererseits die Wolffische Metaphysik, als die geschichtliche Vorlage, als das Baumaterial. Die Einflüsse beider Faktoren haben zusammengewirkt und müssen daher gegeneinander abgewogen werden.

Die vereinigte Wirksamkeit beider Momente zeigt uns schon die Kantische Kritik der alten Ontologie, die nur — Kantisch zu reden — „rhapsodistisch" zu Worte kommt. (Abschnitt I.)

Aus Rücksicht auf die Kategorien der Relation hat Kant die Ontologie in die eigentliche Dialektik nicht mit aufgenommen. So findet sie keine systematische Darstellung und kommt nur gelegentlich in der transscendentalen Analytik zur Geltung. Gerade dadurch aber bleibt hier die geschichtliche Vorlage, wie im einzelnen gezeigt werden kann, mehr in ihrer wahren Gestalt bewahrt. Bei weniger „rhapsodistischer" Berücksichtigung hätte eine dieser Stellen schon hier gute Gelegenheit gegeben, auf die völlige Antithetik zwischen Wolff und Locke in Bezug auf den leeren Raum hinzuweisen, die um so schärfer ist, als beide ihre entgegengesetzten Ansichten auf dieselbe Thatsache, die Thatsache der Bewegung gründen. Die Annahme leerer Räume ist nach Wolff unmöglich, weil mit ihrer Setzung zugleich der Materie feste, ursprüngliche Gestalten vorgeschrieben würden. Feste, ewige Körperfiguren aber wären unvereinbar mit der Stetigkeit der Bewegung. Stetige Bewegung und kontinuierliche Raumerfüllung bedingen sich gegenseitig. Umgekehrt behauptet Locke, aus der Erfahrungsthatsache

der Bewegung folge, da sonst bei der Undurchdringlichkeit der Körper keine Ortsveränderung möglich sei: Leerer Raum und Bewegung bedingen sich gegenseitig (S. 11. 21). — Diese Antithetik hat ein besonderes Interesse noch dadurch, als ihre Berücksichtigung — wie in dem Abschnitt über die Kosmologie näher gezeigt wird — direkt zur Aufstellung der dynamischen Teilbarkeitsantinomie geführt hätte, die Wundt bei seiner systematischen Umgestaltung der Antinomietafel an Stelle der unzulässigen mathematischen Teilbarkeitsantinomie eingeführt hat (S. 50).

Das Kapitel Psychologie weist zunächst hin auf die verschiedene Stellung der Psychologie in der Kantischen Dialektik und im System der Wolffischen Metaphysik. Dort — durch die Rücksicht auf die Kategorientafel bedingt — die Anordnung: Psychologie, Kosmologie, Theologie, hier: Kosmologie, Psychologie, Theologie. Der ontologisch-kosmologische Unterbau der Wolffischen Psychologie kann schon deshalb nicht zur Geltung kommen Aus diesem Gesichtspunkt, der ja doch wohl mit der Annahme einer allgemeinen Nachwirkung sich verträgt, werden nun im einzelnen die Differenzen und Uebereinstimmungen in der Darstellung der rationalen Psychologie erörtert, über die schon die verschiedensten Meinungen laut geworden sind. Herbart, J. B. Meyer, B. Erdmann, Adickes, Dessoir weichen mehr oder minder ab (bes. S. 36 f.).

Aus dem Kapitel über Kosmologie sei zunächst auf die mit Wolff übereinstimmende Definition der Welt als Weltreihe hingewiesen, ferner auf die Bedeutung der geschichtlichen Vorlage für die Differenzierung der dritten und vierten Antinomie. Sie hat ihr genaues Vorbild in der Wolffischen Kosmologie, insofern in der die Unmöglichkeit eines „Fatum Spinozisticum" und die Notwendigkeit eines ens extramundanum zwei ausführlich behandelte, zwei besondere und gesondert bewiesene Lehrstücke bilden. Daraus erklärt sich auch zwanglos, warum Kant das Problem der Freiheit „widerrechtlich" in die Kosmologie hineingezogen hat (S. 46). — Weiter sei noch die von Kant nicht berücksichtigte „zweite Art unendlicher Ursachenverkettung" hervorgehoben, die sich bei Wolff, Baumgarten etc. erörtert findet, die kreisförmige in sich zurückkehrende Ursachenverkettung. Ausführlicher als Wolff und Baumgarten behandelt Baumgartens Schüler G. F. Meier (Mitglied d. Berl. Akademie) diese Lehre, indem er an das „Platonische Jahr" und damit an die pythagoräisch-Nietzschesche Lehre der ewigen Wiederkunft erinnert. Meier selbst denkt sich die Reihe der Gründe aller möglichen Dinge fortlaufend bis in Gott, wo sie sich in einem unendlichen Cirkul der Gründe verliert (S. 48).

Endlich sei aus dem letzten Kapitel über die Theologie auf die schon bei Wolff und Baumgarten ausschlaggebende Bedeutung des ontologischen Arguments hingewiesen und auf die Inkonsequenz in Kants Gliederung der rationalen Pyschologie und Theologie, indem hier auf die dialektischen Lehren über Substanzialität, Simplicität, Spiritualität, Singularität gar nicht eingegangen wird. Hier ist das unhistorische Verhalten nicht einmal durch die Rücksicht auf die Systematik gefordert.

Posen. Ernst Fischer.

Romundt, Heinrich, Dr. phil. Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. Gotha, Verlag von E. F. Thienemann. 1906. (126 Seiten.) [1])

Der Titel dieses Buches könnte Befürchtungen für öffentliche geordnete Pflege der Philosophie veranlassen. Solche Sorgen sind jedoch nicht begründet. Denn unsere Schrift nimmt nicht etwa lediglich Bestrebungen wieder auf, wie sie in der 1850 erschienenen Abhandlung Schopenhauers „Ueber die Universitätsphilosophie", Parerga I. Band, zuerst zu Worte kamen und dann u. a. in Nietzsches 3. Unzeitgemässer Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher" fortgesetzt wurden. „Der Professorenkant" sucht vielmehr in seiner ersten Hälfte und vor aller Polemik gerade

[1]) Wir erinnern daran, dass für Selbstanzeigen die Autoren allein verantwortlich sind. Die Redaktion.

festzustellen, durch welche Art von Pflege im öffentlichen Unterricht der Hochschule die Philosophen Angriffen von der Art, wie sie von Seiten der genannten philosophischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts gegen sie erfolgt sind, in Zukunft allen Boden zu entziehen vermögen.

Den Weg aber zu einer besseren, ja für alle Zeiten gültigen Behandlung der Philosophie, einen wirklichen Heeresweg, sieht unsere Schrift vorgezeichnet in derjenigen Veröffentlichung, mit der Kant 1798 auf eine überaus bedeutsame Art seine schriftstellerische Thätigkeit abschloss, dem „Streit der Fakultäten". Dieser zeigt freilich in seiner Fassung von 1798 noch manche und nicht geringe Mängel, auf die auch sein Urheber selber am Schluss seiner Vorrede vorbereitete, deren Beseitigung er aber von der Nachwelt wohl erhoffen durfte, wenn sie ihm auch bisher leider gar nicht zu teil geworden ist. Darum unternimmt unsere Abhandlung, in ihrem 2. Teil „der Professor Kant (1798)" von Kants Schrift bei aller „gebotenen Treue auch gegen den überlieferten Buchstaben eine Art von erster Herstellung" zu schaffen. Hat doch deren bisheriges Fehlen sicherlich mit die auffallend geringe Beachtung und Benutzung des Kantischen Abschiedswortes an den Universitäten veranlasst, die mir bald nach Erscheinen meiner Schrift von einem angesehenen Lehrer der Philosophie und besonders genauen Kenner ihrer Geschichte an einer grossen deutschen Universität durch eine Zuschrift ausdrücklich bestätigt wurde.

Dasjenige, was in unserem 2. Teil, dessen I. Kapitel überschrieben ist „Kants Werk kann für die gesamte Universität durch Vermittelung von deren philosophischer Fakultät wertvoll werden", als eine „abgekürzte Neuausgabe des Streits der Fakultäten" beginnt, vervollständigt zuletzt ein 4. abschliessender Teil durch einen „Ausblick in die Zukunft der Philosophie", und zwar besonders in die bisher kaum beachtete sehr überraschende Erweiterung der letzteren nach verschiedensten Richtungen, sofern sie durch Kants Vernunftkritik ermöglicht ist.

Alles, was bisher erwähnt wurde und was offenbar von durchaus aufbauender positiver Art ist, enthält jedoch noch gar nichts von Begründung für den Haupttitel unserer Schrift. Eine solche findet sich allererst in dem dritten und ausführlichsten mit ihm gleichnamigen Teil: „Der Professorenkant (1787—1903 u. s. w.)" Dieser Abschnitt aber bietet eine Darstellung eben desjenigen in der Geschichte der nachkantischen deutschen Universitätsphilosophie, was wohl geeignet war, hochstrebende geistvolle und mit ernsterem Sinn auf das Beste der Philosophie gerichtete Männer wie Schopenhauer und Nietzsche in einer völligen Beseitigung gerade des vom Staate unterstützten und erhaltenen Universitätsbetriebs einen Weg der Rettung und Besserung für das Streben nach letzter höchster Wissenschaft und Weisheit zu sehen. Freilich, so durfte S. 119 gesagt werden, „beweisen die eigenen Hervorbringungen dieser beiden begabten Männer durch ihre Beschaffenheit, dass blosse Herstellung von unbeschränktem Privatbetrieb in der Philosophie noch nicht gründlich bessert".

Indessen darin haben unsere beiden Autoren doch Recht, dass gerade das philosophische Katheder sich als eine erhebliche Gefahr, ja als ein schweres Verderben für die Philosophie am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland erwiesen hat. Eben dieses begründet der „Professorenkant" in seinem 3. Teile und damit auch die Triftigkeit gerade dieser Benennung. Für die gründlichere Ueberzeugung davon, dass (und wie) aus dem „Professor Kant", wie er uns im „Streit der Fakultäten" grossartig entgegentritt, gerade ein Professorenkant werden konnte und musste, wolle man jedoch gestatten, auf den dritten Teil der Schrift selbst zu verweisen. Und aus ihm wieder besonders sei das zweite Kapitel hervorgehoben. Dieses behandelt „die „Kantische" Extraprofessur an der Universität Jena", jene etwas übereilte und sicherlich sehr verhängnisvolle weimarische Gründung vom Jahre 1787, durch die aus der kleinen thüringischen Universität weiterhin in kurzer Zeit der Hauptschauplatz der ersten nachkantischen deutschen Spekulation wurde, an deren

niederdrückenden Nachwirkungen die Philosophie noch heute und ohne ernste Gegenvorkehrungen voraussichtlich auch fernerhin ins Unabsehbare schwer zu tragen hat.

Dresden-Plauen. H. Romundt.

Wernicke, Alexander, Prof Dr. Kant . . . und kein Ende? 2. Auflage. Braunschweig, Joh. Heinr. Meyer, 1907. gr. 8°. (XII und 62 S.)

Die Schrift will dem Verständnisse Kants dienen, nicht aber der Frage nach dem Bleibenden und nach dem Vergänglichen in seiner Leistung, und zwar will sie zeigen, dass es wirklich ein kritisches System Kants giebt.

Der Philosoph bekennt sich selbst zu einem „Systeme der Epigenesis der reinen Vernunft", d. h. zu einem Systeme der generellen Präformation, während er jede individuelle Präformation ablehnt. Damit ist der Spielraum gegeben für die Freiheit als Selbstbestimmung (Autonomie), die er lehrt: der einzelne Mensch hat die Möglichkeit und die Pflicht, sich nach dem Allgemein-Menschlichen in sich zu bestimmen, sowohl auf dem Gebiete des Wissens, als auch auf dem Gebiete des Handelns.

„Quod petis, in te est . . . ne te quaesiveris extra!"

Der Selbstbestimmung auf dem Gebiete des Wissens gilt die Kritik der reinen Vernunft, sie untersucht hier die Leistungsfähigkeit des Menschengeistes aus eigener Kraft und setzt dabei zwei Begriffe voraus, den Begriff des Menschengeistes und den Begriff der Erkenntnis aus eigener Kraft (a priori).

Gemäss seiner Eigenart kann der Menschengeist nur das Gegenständliche der Sinnenwelt aus eigener Kraft erkennen, d. h. deren gesetzliches Skelett, während ihm jede Erkenntnis des Übersinnlichen (Metaphysik) versagt ist, und zwar weil jede gegenständliche Erkenntnis anschaulich-logische Erkenntnis ist und weil es für den Menschen sinnliche Anschauung giebt, während ihm übersinnliche Anschauung versagt isf.

Damit ist die Erkenntnis-Grenze für das theoretische Gebiet bestimmt, und diese Bestimmung hat mit psychologischen Fragen nichts zu thun, die Transscendental-Philosophie verhält sich zur Sinnenwelt etwa wie die Grammatik einer Sprache zu dieser.

An die Feststellung der Erkenntnis-Grenze (Hauptzweck) schliessen sich zwei weitere Fragen an, von denen die erstere eine Doppelfrage ist, es handelt sich einerseits darum, gemäss den vorausgesetzten Begriffen den Anschluss an die Wissenschaft Newtons und an die Psychologie zu erreichen, es handelt sich andererseits darum, die zeitgenössische Metaphysik wirklich zu vernichten, sie nicht bloss begrifflich zu negieren, und an ihrer Stelle die praktische Erkenntnis aus Vernunft aufzubauen, d. h. die Selbstbestimmung auf dem Gebiete des Handelns festzustellen.

Die Behandlung der ersten Doppel-Frage bildet den Nebenzweck der Kritik der reinen Vernunft, die Behandlung der zweiten wird in ihr nur vorbereitet und dann zunächst in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten weitergeführt.

Auf theoretischem Gebiet besteht die Selbstbestimmung in der Formung der Empfindungen zu Gegenständen der Sinnenwelt gemäss den anschaulich-logischen Gesetzen des Menschengeistes, und darum entsprechen diese zugleich den allgemeinsten Naturgesetzen. So wird dem Menschen die Notwendigkeit in seiner Sinnenwelt zu einer That seiner Freiheit.

Mit dieser Auffassung wird der Platz geschaffen für eine entsprechende Selbstbestimmung auf dem Gebiete des Praktischen, gemäss dem thatsächlich gegebenen „Du kannst" und „Du sollst", durch welches jede Lebensführung und Lebensgestaltung bedingt ist.

Alles in Freiheit Geformte verfällt der Sinnenwelt, aber das Formende selbst ist übersinnlich. So, aber auch nur so bildet die übersinnliche Welt den Grund der Sinnenwelt.

Kants kritisches System ruht auf dem Glaubensgrund, den die „Träume u. s. w" genauer bezeichnen, es steht, nicht bloss geschichtlich, zwischen den Systemen von Leibniz und Fichte (Spontaneität). Aus dem Intellektual-System der ersteren löst er sich, indem er jedes echte Wissen, von formaler Logik abgesehen, als logisch-anschauliches Wissen bestimmt, um von dem transscendentalen Gepräge dieses Wissens aus seine eigenen Wege zu gehen.

Dem System des letzteren tritt er entgegen, weil er den Menschen zwar als Baumeister seiner Sinnenwelt, aber nicht als deren Schöpfer anerkennen kann, dem formenden Geiste muss Stoff (Empfindung) gegeben werden, wenn er bauen soll.

Die neue Auflage hält die bisherige Einteilung fest: I. Wie steht es um das Verständnis Kants? II. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft und deren Beziehung zu Kants Weltanschauung. III. Anmerkungen und Beilagen Während der Abschnitt II keine wesentlichen Änderungen aufweist, sind die Abschnitte I und III einer durchgreifenden und erweiternden, dem jetzigen Stande der Kantforschung angepassten Umarbeitung unterzogen worden, wobei auch die Eigenart der Kantischen Sprache, welche die Klarheit des Gedankens so oft verhüllt, genauer berücksichtigt wird.

Braunschweig. Alex. Wernicke.

Habrucker, Walther, Referendar. Rechtsempirie und Rechtstheorie. Inauguraldissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde. Halle 1906.

Der Verfasser, der ein Anhänger des Kantischen Kritizismus und speziell der Stammlerschen Sozialphilosophie ist, geht davon aus, „dass die formale Jurisprudenz" (worunter er die wissenschaftliche Beschäftigung mit einem konkreten Rechte, wie und weil es da ist, also als letztem Gegenstande der Erkenntnis, versteht) „es in der Ausbildung der formalen Grundsätze, nach denen sie ihren empirischen Stoff in Sicherheit und Gleichmässigkeit zu verarbeiten hätte, noch nicht so weit gebracht hat, wie andere Wissenschaften", und sucht nun an einzelnen Beispielen aus der juristischen Litteratur nachzuweisen: „dass der in ihnen enthaltene logische Fehler gleichmässig ein und dieselbe Ursache hat: nämlich eine mangelnde Klarheit darüber, dass es für die wissenschaftliche Betrachtung eines konkreten Rechtes zweierlei Methoden giebt, die, obwohl sie sich notwendig ergänzen, doch in sich gänzlich verschieden sind." Es sei nämlich innerhalb der formalen Jurisprudenz von der Rechtsempirie zu unterscheiden die Rechtstheorie; jene gehe auf vollständiges und systematisches Wissen davon, was die Menschen einander in den einzelnen Fällen jeweils im Thun oder Unterlassen zu leisten haben (bei welcher Feststellung sie ausschliesslich auf Erfahrung angewiesen sei); diese suche die dadurch festgestellten rechtlichen Pflichten und Befugnisse nach einheitlichen Begriffen zu klassifizieren, die sie a priori gewinne. Die Schrift läuft aus in die Betrachtung, dass es Zeit sein dürfte, die bewährte Losung der kritischen Philosophie: Wie ist Erkenntnis a priori möglich? auch für die formale Jurisprudenz auszugeben.

Die hierdurch präzisierte Frage: Wie es möglich, d. h. im Zusammenhange unseres Bewusstseins begreiflich sei, dass wir den empirischen Stoff der einzelnen Rechtsordnung gleichwohl durch Begriffe a priori zu erfassen vermögen, sucht der Verfasser in einer zweiten Abhandlung zu lösen, die demnächst unter dem Titel „Über den Grund der Möglichkeit von Rechtsbegriffen a priori innerhalb der formalen Jurisprudenz" in der „Philosophischen Wochenschrift" erscheinen wird.

Blankenburg. Walther Habrucker.

Braun, O., Dr. phil. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803). Neu herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. O. Braun. Quelle & Meyer, Leipzig, 1907.

Man besinnt sich heute vielfach auf Schelling, die „ästhetische Kultur" der Neuzeit findet bei ihm viele Anknüpfungen und das Studium seiner Schriften könnte dieser Bewegung zur Vertiefung dienen. Überhaupt treibt die Reaktion gegen die naturalistische Ära zur grossen Periode der spekulativen Philosophie zurück und so schien es nicht unzeitgemäss, die „Vorlesungen" in neuem Gewande herauszugeben und weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Sind sie doch mit ihrem idealistischen Geiste ein getreues Spiegelbild jener ganzen Zeit. Gleichzeitig lehren sie uns den ganzen Schelling in seiner Eigenart und sprühenden Genialität kennen. Der glänzende Stil, in dem sie geschrieben sind, macht ausserdem die „Vorlesungen" zu einem erstklassigen literarischen Denkmale.

Die Einleitung versucht ein möglichst klares Bild von der historischen Stellung Schellings und von der Bedeutung der „Vorlesungen" zu geben.

Königsberg i. Pr. O. Braun.

Braun, O., Dr. phil. Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig, Quelle & Meyer, 1906. (76 S.)

Verfasser hat sein Thema eng umgrenzt, um möglichst scharf den so merkwürdigen Wandlungsprozess in Schellings Geist seinen letzten Motiven nach hervortreten zu lassen. Wer Geschichte der Philosophie schreibt, der muss mehr thun, als bloss nüchtern die wichtigsten Lehrmeinungen eines gewissen Philosophen aneinanderreihen. Philosophie — als Weltanschauung gefasst — ist doch nicht ein neben dem Leben hergehendes, unpersönliches Reflektieren; sie entspringt vielmehr aus dem lebendigen Boden der Persönlichkeit. So muss man auch versuchen, in der historischen Betrachtung diese letzten individuellen Triebfedern aufzudecken, um daraus den weiteren Ausbau der Lehre zu begreifen, man muss die leitende Idee finden, aus der sich das Einzelne ergiebt.

Diese letzte Triebfeder im Geiste Schellings aufzudecken und möglichst klar darzustellen, war das Hauptbestreben des Verfassers. Er glaubt sie darin zu finden, dass Schelling etwa von 1809 an immer mehr bemüht ist, seinem Weltbilde einen Abschluss zu geben, die Welt als geschlossenes, fertiges Ganzes anzusehen. Daraus ergiebt sich der ästhetische Charakter seiner Weltanschauung: denn wenn die Welt fertig ist, der Mensch durch sein Handeln sie nicht weiter bringen kann, so bleibt ihm nur als geistige Bethätigung das kontemplative Verhalten zur Welt. Hier liegt der Grund, warum die ethischen Probleme bei Schelling in diesen Jahren so zurücktreten. Diese Periode reicht bis zum Neospinozismus des Jahres 1804 etwa hin (vgl. S. 35 ff.). Dann beginnt mit der Schrift „Philosophie und Religion" eine Umbildung: durch den Begriff des „Abfalls" der endlichen Welt von Gott wird die bisherige Geschlossenheit durchbrochen. Dieser Prozess, der innerlich angeregt war durch die Eigenart der ethischen Probleme, die sich auf dem Standpunkt des absoluten Gegebenseins nicht lösen liessen, schreitet weiter bis zu dem ethischen Weltbilde der Freiheitslehre 1809—1810: hier ist Wirklichkeit ein Idealbegriff, Gott ist Werden, Entwickelung, nicht ruhendes Sein. Hier ist es möglich, die ethischen Fragen zu lösen, jetzt nimmt das Freiheitsproblem den breitesten Raum ein. Hier findet auch das Problem des Bösen seine Erörterung, an Stelle des ästhetischen Optimismus macht sich eine Neigung zum Pessimismus bemerkbar.

Verfasser stellt den ästhetischen Standpunkt Schellings den eigenen, ethischen entgegen und nimmt mannigfach Gelegenheit, die eigenen, in ihren Grundlagen von Eucken beeinflussten Ansichten darzustellen. Prinzipiell glaubt er aus seinen historischen Erörterungen die Einsicht zu gewinnen, dass das Ungenügen einer bloss ästhetischen Weltanschauung

darin seinen tiefsten Grund hat, dass sie Welt und Mensch als ein geschlossenes, gegebenes Ganzes auffasst.

Königsberg i. Pr. O. Braun.

Boehm, P. Die vorkritischen Schriften Kants. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Kantischen Philosophie.

Die Entwickelungsgeschichten der vorkritischen Philosophie Kants weichen in wichtigen Punkten von einander ab, so im Prinzip der Einteilung, in der Zahl der Perioden, in der Stellungnahme zu Kants Abhängigkeit von Hume und von fremden Einflüssen überhaupt.

Der Streit über die letztere Frage rechtfertigt den Versuch, den Entwickelungsgang Kants einmal rein immanent zu versuchen, zumal wohl infolge dieses Streites allgemein die Bedeutung fremder Einwirkung auf Kant überschätzt worden ist. Nicht dass seiner Grösse durch solche Abhängigkeit Abbruch geschehe; die Grösse eines Mannes besteht nicht in der Unberührtheit von fremdem Einfluss, sondern in der Art seiner Assimilation und Verarbeitung. Aber schon der Umstand, dass der Humesche Einfluss, wo er auch in Frage kommt, mit derselben Entschiedenheit geleugnet wie behauptet werden konnte, schien mir darauf hinzuweisen, dass die Einführung dieses Einflusses nirgends derart notwendig ist, dass durch sein Fehlen eine unüberbrückbare Lücke in der genetischen Forschung der Kantischen Philosophie entsteht, ein Sprung in Kants Gedankenentwickelung, der sich aus inneren Prinzipien heraus nicht erklären lassen sollte.

Meine Schrift will den Versuch einer immanenten Entwickelungsgeschichte machen und von der Herbeiziehung fremder Einflüsse nach Möglichkeit absehen, also jedenfalls da, wo sich das geistige Wachstum Kants ohne diese Voraussetzung erklären lässt und wo es nach dem vorliegenden Material unentschieden bleibt, ob eine Einwirkung fremder Gedankenarbeit überhaupt stattgefunden hat.

Das ist natürlich Hypothese. Ist die Durchführung gelungen, so ergiebt sich, dass fremde Einflüsse jedenfalls nicht allzuviel besagen.

Über Humes Einfluss lauten die Aussagen Kants selbst zu bestimmt, als dass er geleugnet werden dürfte. Man kann also nicht wohl herum um die Aufgabe, ihn zeitlich und seinem Umfange nach zu bestimmen.

Anders der Leibnizsche Einfluss. Kant hat sich zu demselben nie bekannt. Ausserdem lässt sich der Umschwung in Kants Denken vom Jahre 1769, der Übergang von der sogenannten empiristischen Periode zum Rationalismus der Inauguraldissertation, diese „Umkippung", die eben durch die Einwirkung der „Nouveaux Essais" Leibnizens erfolgt sein soll, sehr wohl aus den Motiven erklären, die Kants eigener Gedankenentwickelung dieser Zeit zu Grunde lagen. Sie sind allein im Stande, diesen Umschwung hinreichend zu motivieren. Den Leibnizschen Einfluss dennoch einführen, heisst also ein Problem suchen, wo gar keines vorhanden ist.

Meine Schrift will auch innerhalb des abgesteckten Gebietes keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen; sie untersucht den Entwickelungsgang Kants lediglich auf die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme hin. Selbst von diesen sind wichtige unberücksichtigt geblieben, sofern sie zur Erreichung des oben bezeichneten Zwecks belanglos erschienen.

Achern (Baden). Dr. Paul Boehm.

Flügel, Otto. J. F. Herbarts sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Karl Kehrbach †. XII. Bd. herausgegeben von Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer & Söhne, 1907.

Mit dem 12. Bande sollte dem ursprünglichen Plane gemäss die Ausgabe abgeschlossen sein. Es hat sich aber so viel Material gefunden,

dass 15, vielleicht gar 16 Bände nötig werden. Der 12. Band bringt die Hälfte der Recensionen, darunter eine Reihe solcher, die in der Hartensteinschen Ausgabe fehlen.

Die hier gebotenen Recensionen Herbarts beziehen sich auf Werke aus allen philosophischen Disziplinen und betreffen alle philosophischen Richtungen seiner Zeit.

Für eine eingehende Darstellung der nachkantischen Philosophie dürften diese Recensionen eine beachtenswerte Quelle sein.

Der 13. Band wird die übrigen Recensionen und einige Nachträge bringen. Dann folgen die Briefe und Herbarts Berichte über das pädagogische Seminar in Königsberg.

Wansleben. O. Flügel.

Flügel, O. Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Langensalza, Beyer & Söhne, 1907.

I. Kants Religionsphilosophie nach Thilo. VI. 66 Seiten. — II. Jacobis Religionsphilosophie nach Thilo. XX. 56 Seiten. — III. Die Religionsphilosophie der Schule Herbart's, Drobisch und Hartenstein. VI. 88 Seiten — IV. Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. VI. 72 Seiten. — V. Schleiermachers Religionsphilosophie nach Thilo. VI. 128 Seiten. — VI. Die Religionsphilosophie des Descartes und Malebranche nach Thilo. VI. 76 Seiten. — VII. Spinozas Religionsphilosophie nach Thilo. V. 80 Seiten. — VIII. Leibniz' Religionsphilosophie nach Thilo. VI. 36 Seiten.

L. v. Ranke bemerkt: Nachdem durch die christlichen Kaiser in Byzanz die heidnischen Philosophenschulen in Athen geschlossen waren, sind in den nächsten Jahrhunderten keine bedeutenden christlichen Theologen mehr aufgetreten. Als Erläuterung dazu mag das Wort des Kirchenhistorikers Hase hinzugefügt werden: denn Athen mit seiner heidnischen Philosophie war auch für die christlichen Theologen die Vorschule. Und so ist es nicht bloss damals gewesen. Der Zusammenhang von Philosophie und Theologie hat immer bestanden. Seit es wieder eine von der Theologie unabhängige Philosophie giebt, also etwa seit Descartes, ist die Theologie immer abhängig von der Philosophie gewesen.

So ist denn hier die Religionsphilosophie seit Descartes bis auf unsere Zeit in ihren bedeutendsten Vertretern dargestellt und zwar nach den trefflichen Arbeiten C. A. Thilos, diese waren grösstenteils in der Zeitschrift für exakte Philosophie erschienen. Ich habe sie jedem zugänglich gemacht und sie mit Einleitungen und sonstigen Ergänzungen versehen.

Man wird bald erkennen, dass alle unsere gelehrten Theologen mehr, als sie oft selbst wissen, von den Gedankenkreisen dieser Philosophen beeinflusst sind, ja davon zehren. Wer die religiösen Strömungen unserer Zeit verstehen will, muss zu den Quellen zurückgehen, das heisst: zu den religionsphilosophischen Gedanken der hier dargestellten Denker. Es ist ja auch natürlich: in der Religionsphilosophie oder spekulativen Theologie kann es keinen Fortschritt der Erkenntnis geben. Alle andern Gebiete des Wissens erweitern sich mit der Erweiterung und Genauigkeit der Erfahrung. Aber die Gegenstände der Religionsphilosophie, also die göttlichen Dinge, bleiben für unsern irdischen Standpunkt immer in gleicher Weise verhüllt. Die Gedanken, die sich die Menschen nach dem ganzen Kulturstand darüber machen, können sich also auch immer nur in einem verhältnismässig engen Kreise bewegen. Wo man etwa im Gefühl oder durch intellektuelle Anschauung diesen Kreis hat überschreiten wollen, da hat der Verstand alle die Schritte wieder zurückthun müssen, die er meinte vorwärts gethan zu haben. Ja das Geschäft der Geschichte der Religionsphilosophie besteht zum nicht geringen Teil in der Darstellung dieser Vorwärts- und Rückwärtsbewegung.

So wird sich auch künftig die Religionsphilosophie und spekulative Theologie in dem hier beschriebenen Gedankenkreise bewegen, wird sich ablehnend oder zustimmend zu den von den erleuchtetsten Denkern erzeugten Gedanken verhalten müssen. Diese Gedanken sind zweimal durchlaufen, einmal anhebend mit Descartes, dem der Pantheismus Spinozas und als Gegenstück der Theismus von Leibniz folgte. Ähnlich, wenn schon viel vertiefter, verhält sich Kant zu Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher einerseits und zu Herbart andererseits, doch steht hier Jacobi noch als selbständiges Glied dazwischen. Übrigens sind hier die sämtlichen Hauptfragen der Religionsphilosophie nicht bloss historisch-kritisch, sondern auch positiv bearbeitet, soweit sie sich überhaupt positiv beantworten lassen.

Von vielen Irrtümern ist die Rede, aber es sind Irrtümer originaler Denker, von denen gilt, was Goethe sagt: „Jeder Irrtum, der aus dem Menschen und aus den Bedingungen, die ihn umgeben, unmittelbar entspringt, ist verzeihlich, oft ehrwürdig. Aber alle Nachfolger im Irrtum können nicht so billig behandelt werden. Eine nachgesprochene Wahrheit verliert schon ihre Grazie; ein nachgesprochener Irrtum erscheint abgeschmackt und lächerlich. Sich von eigenen Irrtümern losmachen, ist schwer, oft unmöglich bei grossem Geist und grossen Talenten; wer aber einen fremden Irrtum aufnimmt und halsstarrig dabei verbleibt, zeigt von gar geringem Vermögen. Die Beharrlichkeit eines original Irrenden kann uns erzürnen; die Hartnäckigkeit der Irrtumskopisten macht verdriesslich und ärgerlich.“ Und wie oft sind die Irrtümer, die hier zur Sprache kommen, nachgeahmt und verbreitet worden!

Auf der andern Seite gilt es, das Forschen und Erforschte, das als Wahrheit Gefundene zu verstehen, festzuhalten und sich anzueignen. Oder hört damit die eigene Arbeit auf? Man weiss, wie Goethe darüber dachte. „Der thörichtste von allen Irrtümern ist, wenn junge Köpfe glauben, ihre Originalität zu verlieren, indem sie das Wahre anerkennen, was von anderen schon erkannt worden ist. Die Hansnarren wollen von vorne anfangen und unabhängig, selbständig, original, eigenmächtig, uneingreifend, gerade vor sich hin, und wie man die Thorheiten alle nennen möchte, wirken und dem Unerreichbaren genugthun.

Selbsterfinden ist schön, doch glücklich von andern Gefundenes
Fröhlich erkannt und geschätzt, nennst du das weniger d e i n?

Wansleben. O. F l ü g e l.

Mitteilungen.

Eine Kantstatue von Johannes Schilling.

Als vor nunmehr fast 25 Jahren das grossartige neue Strassburger Universitätsgebäude errichtet wurde, erhielt es eine Anzahl von Statuen berühmter Gelehrter aller Zeiten und Völker zum Schmuck. Leider sind alle jene Statuen sehr hoch angebracht: sie stehen über dem dritten Stockwerk in freier Luft und haben in dieser Stellung nur den Charakter dekorativen Beiwerks zur Architektur. Von unten aus kommen die Feinheiten ihrer Ausführung natürlich nicht zur Geltung. Das ist aber sehr schade: denn unter den Standbildern befinden sich auch einige von selbständigem Kunstwert; die bedeutendste unter diesen ist entschieden die Kantstatue des Altmeisters Johannes Schilling; des Schöpfers der Germania

am Niederwalddenkmal, und der „Tageszeiten“ auf der Brühlschen Terrasse zu Dresden.

Ich hatte damals — wie gesagt, vor fast 25 Jahren — in Strassburg Gelegenheit, durch Vermittelung meines Freundes Dr. Aug. Schricker, des Verfassers der prächtigen Skizze: „Aus Im. Kants Leben“ („Kunst und Leben“ 1881) — die in französischem Kalkstein ausgeführte Kantstatue noch vor ihrer Aufstellung genau zu besichtigen: sie hat mir damals einen unauslöschlichen Eindruck gemacht. Immer hatte ich den Wunsch, eine Reproduktion davon zu besitzen, aber, nachdem sie einmal in jener Höhe aufgestellt worden ist, war eine photographische Aufnahme unmöglich geworden. Als ich nun von der Errichtung des Schilling-Museums in Dresden hörte, und in Erfahrung brachte, dass das Gipsmodell der Kantstatue sich daselbst befinde, bat ich den Altmeister um die Erlaubnis der Reproduktion, zum Zweck der Veröffentlichung in unseren „Kantstudien“. Excellenz Schilling war so liebenswürdig, uns zu diesem Zweck eine vorzügliche Reproduktion machen zu lassen, die nun hier in den Kantstudien erscheint, und die auch gleichzeitig von mir den weitesten Kreisen durch die Leipziger Illustrierte Zeitung (No. 3317) mit fast denselben Begleitworten bekannt gemacht worden ist

Kant ist von Schilling, der sich besonders an Schadows Büste als Vorbild gehalten hat, in sehr charakteristischer Weise dargestellt, ein Beweis, dass der Künstler sich in den Geist des Philosophen gründlich hineingearbeitet hat. Nicht sinnend steht der Denker da, sondern dozierend, demonstrierend, kritisierend. Das Wesen der „kritischen“ Philosophie — so nannte Kant ja bezeichnender Weise seine Richtung im Anschluss an κρίνειν, d. h. eben scheiden, trennen — ist in äusserst glücklicher Weise zum Ausdruck gebracht: die rechte Hand befindet sich in derjenigen Haltung, die Gelehrte gelegentlich ihr geben, wenn sie haarscharf zwischen zwei verschiedenen Begriffen scheiden wollen. Es ist, als spräche der „Professor Kant“, etwa am Schluss einer Vorlesung, zum Gehen bereit, schon den Mantel umwerfend, das Compendienbuch, nach dem er las, vielleicht Baumgartens *Metaphysica* unter den Arm nehmend, noch im Weggehen zu seinen lauschenden Zuhörern:

„Meine Herren! Man muss scheiden zwischen dem, was uns die Sinne geben, und dem, was der Verstand von sich aus dazuthut; man muss scheiden zwischen den Verstandesbegriffen, die die Welt der Erfahrung aufbauen, und zwischen den Vernunftideen, die unserer Erfahrungswelt einen architektonischen, aber nur subjektiven Abschluss geben; man muss scheiden zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich, dem Erkennbaren und dem überhaupt nicht mehr Erkenntnismässigen. Nichts ist verhängnisvoller, als wenn man die Grenzen heterogener Gebiete und Begriffe durcheinander laufen lässt. Alles Andere ist Dogmatismus, nur dies allein ist kritisch.“

So hören wir gerne die Stimme des grossen Denkers, aufgefangen und im belebten und durchgeistigten Steine festgehalten durch den grossen Künstler. H. V.

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus.

So nennt sich eine Sammlung von Arbeiten zur Geschichte der neueren Theologie, herausgegeben von den Herren Privatdozenten Lic. Dr. Heinrich Hoffmann in Leipzig und Lic. Leopold Zscharnack in Berlin. Es soll darin die Entwickelung der protestantischen Theologie innerhalb der modernen Welt behandelt werden, eine besondere Bedeutung innerhalb dieser Entwickelung komme der Aufklärung zu, die bis jetzt durch die vielfach noch üblichen absprechenden Urteile unverstanden geblieben sei — ein Wort, das, von zwei Theologen gesprochen, wahrhaft herzerquickend wirkt, gegenüber der heute überall, auch in jüngeren philosophischen Kreisen selbst, gewaltig zunehmenden

geistigen Reaktion, gegenüber der steigenden Vorliebe für Mystik und Romanticismus, gegenüber dem ungerechten und blinden Hass selbst gegen das Wort „Aufklärung". Auch sonst soll auf den Zusammenhang zwischen Philosophie und Theologie vom 17. bis zum 19. Jahrh. gründlich eingegangen werden Uns interessiert hier speziell die angekündigte Schrift von Lic. Dr. Paul Kalweit „Kants Einfluss auf die Theologie".

Lange's Geschichte des Materialismus.

Erfreulicherweise ist neuerdings Friedrich Albert Lange's klassische Geschichte des Materialismus in Reclams Universalbibliothek aufgenommen, sodass das umfangreiche Werk, das bei dem bisherigen, sehr hohen Preise noch lange nicht die ihm gebührende Verbreitung gefunden hat, nunmehr ungebunden nur 2,40 M., hübsch gebunden 3,50 M. kostet. Dabei ist die neue Ausgabe, gleich den Kant- und Schopenhauerausgaben in der gleichen Sammlung durchaus sorgfältig redigiert und von Lange's verdientem Biographen, Prof. Dr. Ellissen in Einbeck, Mitglied der „Kantges.llschaft", mit einer vortrefflichen Einleitung versehen, die über Lange's Leben und Stellung in der Gesch. d. Philos. knappe, aber zuverlässige Auskunft giebt.

Hamann's handschriftlicher Nachlass.

Wir entnehmen der „Saalezeitung" vom 7. Januar folgende Nachricht: Der handschriftliche Nachlass Joh. Georg Hamann's, des „Magnus des Nordens", ist, wie der letzte Verwaltungsbericht der Königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg meldet, dieser Anstalt teils durch Ankauf, teils durch Schenkung zugefallen. Den wichtigsten Teil dieser Erwerbung bilden etwa 400 Original-Briefe Hamann's, in grösserer Zahl an Eltern und Geschwister, an die drei Lindner und Joh. Fr. Hartknoch, an Joh. Fr. Reichardt, Sophie Courtan, Chr. Jakob Kraus, in geringerer Zahl an die Baronin v. Witten, Immanuel Kant, Heinrich Schenck, Karoline Herder und viele andere. Dazu kommen Briefe anderer an Hamann oder an die Zeitgenossen, etwa 80 Stück, darunter auch zwei Briefe Kants an Hamann; ferner zahlreiche Briefentwürfe und Briefabschriften, Manuskripte und Entwürfe der Schriften Hamanns, oft in drei bis vier Redaktionen, Abschriften von Recensionen Hamannscher Schriften, Notizen, Kollektaneenhefte, auch Drucke Hamannscher und anderer Schriften, endlich Porträts Hamann's und seiner Töchter. Dazu kommen noch zahlreiche Schriftstücke der Herausgeber der Hamannschen Werke, Friedrich v. Roth und Wiener Der Hamannsche Nachlass ist zunächst der Bearbeitung durch die Berliner Akademie der Wissenschaften vorbehalten, auf deren Programm eine Hamann-Ausgabe steht.

Eine Kantstiftung.

Ein ungenannt bleiben wollender Verehrer Chamberlains hat der Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G. in München 10000 M. zur Verfügung gestellt, um dafür Freiexemplare von dem in demselben Verlag erschienenen Kantwerk Chamberlains an Bibliotheken, insbesondere an Volksbibliotheken u. s. w. zu verteilen. Meldungen und Anfragen sind an die genannte Verlagsanstalt zu richten. Obwohl wir von dem Kantbuche Chamberlains keine Förderung des sachlichen Verständnisses für die Kantische Philosophie erwarten können (vgl. die ausführliche Besprechung des Buches KSt. XI, S. 158—195), erblicken wir doch in der hochherzigen That des ungenannten Kantverehrers ein erfreuliches Zeichen des Interesses für Kant selbst. Jedes Interesse an Kant, das sich namentlich durch die That vorbildlich für weitere Kreise erweist, begrüssen wir mit aufrichtiger Freude.

Kantgesellschaft.

III. Jahresbericht. 1906.

I. Einnahmen.

Die Jahresrechnung für 1905 schloss mit einem Überschuss von 251 M. 5 Pf. ab.

Die Zahl der **Jahresmitglieder** (Jahresbeitrag 20 M.) ist wiederum gestiegen, und zwar von 102 auf 118 Mitglieder — eine sehr erfreuliche Zunahme; die Jahresbeiträge dieser 118 Mitglieder betragen 2360 M.; 2 Mitglieder (Staudinger und Webb) haben dankenswerter Weise je 25 M. bezahlt; dieser Mehrzahlung von 10 M. stehen andererseits 5 M. 64 Pf. Einziehungskosten für die 118 Beitragssendungen (Bestellgelder und Bankspesen) gegenüber. An Jahresmitgliederbeiträgen sind somit im Ganzen eingegangen: 2364 M 36 Pf.

Die Zinsen der **Kantstiftung**, welche seitens der Königl. Universitätskasse in Halle dem Geschäftsführer am 1. April, 1. Juli, 1. Oktober und 31. Dezember eingehändigt wurden, sind, von 949 M. 82 Pf. im vorigen Jahr, in diesem Jahr, in Folge der beträchtlichen Zunahme der Kantstiftung im Jahre 1905 um 7102 M., gestiegen auf: 1253 M. 8 Pf.

An **Bankzinsen** für die bei der Firma H. F. Lehmann in Halle a. S. deponierten Gelder und für das Contocorrent sind eingegangen: 162 M. 10 Pf.

Die wirklichen Neu-Einnahmen des Jahres 1906 betrugen somit: 2364 M. 36 Pf. + 1253 M. 8 Pf. + 162 M. 10 Pf. = 3779 M. 54 Pf.; hierzu tritt der oben genannte Übertrag aus dem Vorjahre mit 251 M. 5 Pf.; die **Gesamteinnahme** beträgt somit: 4030 M. 59 Pf.

NB. Ausserhalb der vorstehenden Berechnung stehen die in Reserve gestellten 1000 M., welche, wie schon im vorigen Jahresbericht gemeldet worden ist, für die von der Kantgesellschaft gestellte Preisaufgabe („Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles") zurückgelegt worden sind. — Dasselbe gilt von den 1600 M., welche, wie weiter unten erwähnt, von unserem Ehrenmitglied, Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr. für die von ihm veranlasste Preisaufgabe („Das Problem der Theodicee in der Philosophie des 18. Jahrhunderts mit bes. Rücksicht auf Kant und Schiller") uns überwiesen worden sind. — Beide Summen sind beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle auf den Namen der Kantgesellschaft deponiert.

II. Ausgaben.

1) **Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien".** Es wurden an Honoraren für den Band XI im Ganzen ausbezahlt: 1062 M. 20 Pf. Die Kantgesellschaft glaubt u. A. auch durch reichliche Bemessung der Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien" die Ziele, die sie in ihren Satzungen niedergelegt hat, zweckmässig zu fördern. Über die Honorarzahlungen im Einzelnen ist dem Verwaltungsausschuss Rechenschaft abgelegt worden.

2) **Freiexemplare der „Kantstudien" für die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder.** Nach dem zwischen der Kantgesellschaft und der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard am 15/6. Mai

1905 geschlossenen Vertrag ist die letztere verpflichtet, an die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder je ein Exemplar der „Kantstudien“ heftweise gratis und franko zu versenden. Auf Grund der darüber stipulierten Bedingungen erhält die Verlagsbuchhandlung für diese Versendung an 118 Jahresmitglieder und 28 Dauermitglieder (vgl. das Verzeichnis unten S. 153—156) an Entschädigungen: 604 M.

3) Herausgabe von Ergänzungsheften zu den „Kantstudien“.

a) Herstellungskosten.

Schon im vorigen Rechenschaftsbericht (KSt. XI, S. 147), sowie im Bericht über die Generalversammlung vom 23. April 1906 (KSt. XI, S. 292—4, vgl. S. 484) ist mitgeteilt worden, dass der Vorstand der Kantgesellschaft beschlossen hat, Ergänzungshefte zu den Kantstudien herauszugeben. Es stellte sich als zweckmässig heraus, grössere Abhandlungen, welche der Redaktion zur Veröffentlichung anvertraut werden, aus dem Rahmen der regulären Hefte herauszulösen, und nach dem bewährten Muster anderer namhafter Zeitschriften in Form von Ergänzungsheften erscheinen zu lassen; diese Ergänzungshefte, welche der Regel nach je eine in sich abgeschlossene Abhandlung enthalten sollen, gelten buchhändlerisch als eigene Schriften und sind mit selbständigem Titel versehen. Gleichzeitig wurde damit der Zweck erreicht, den Jahresmitgliedern der Kantgesellschaft, denen diese Ergänzungshefte gratis und franko zugesendet werden, eine Entschädigung zu gewähren für die Differenz des Jahresbeitrages zur „Kantgesellschaft“ (20 M.) gegenüber dem gewöhnlichen Abonnement auf die „Kantstudien“ (12 M.). Die Jahresmitglieder erhalten für ihre Mehrzahlung somit von nun an auch eine Mehrleistung, indem sie gegenüber denjenigen, welche bloss auf dem Buchhändlerweg auf die Kantstudien abonnieren, eine beträchtlich erweiterte Ausgabe der Kantstudien erhalten (in diesem Berichtsjahre beträgt dieses Plus ca. 18 Bogen oder circa 300 Seiten).

Die finanzielle Seite der Sache ist in folgender Weise geordnet. Während die Herstellungskosten der „Kantstudien“ selbst vertragsmässig von der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin getragen werden (vgl. den vorigen Rechenschaftsbericht, KSt. XI, S. 147), konnte die Verlagshandlung, bei dem erfahrungsmässig sehr geringen Absatz derartiger Publikationen, das Risiko der Herstellung nicht übernehmen. Die Kantgesellschaft hat deshalb bei den Ergänzungsheften die Herstellungskosten selbst übernommen, und verteilt die betr. Hefte auch selbständig an ihre Mitglieder. Die übrig bleibenden Exemplare werden der Verlagshandlung Reuther & Reichard in Kommissionsverlag gegeben, welche dieselben buchhändlerisch vertreibt; die Einnahmen für die so verkauften Exemplare erhält die Kantgesellschaft nach dem usancemässigen Abzug für die Kosten des Kommissionsgeschäftes. Auf hohe Einnahmen dürfen wir uns, nach dem Gesagten, dabei nicht gefasst machen; selbst im allergünstigsten Falle könnten wir nur die Herstellungskosten wieder ersetzt bekommen. Aus diesem Grunde kann für die Arbeiten, welche als Ergänzungshefte erscheinen, kein Autorenhonorar gewährt werden.

Für das Ergänzungsheft No. 1 (Dr. Julius Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung, 104 Seiten) betrugen die Herstellungskosten: 834 M. 60 Pf.

Für das Ergänzungsheft No. 2 (Dr. Konstantin Oesterreich, Kant und die Metaphysik, 129 Seiten) betrugen die Herstellungskosten: 426 M. 5 Pf.

Für das Ergänzungsheft Nr. 3 (Dr. jur. et phil. Oskar Döring, Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie, 48 Seiten) betrugen die Herstellungskosten: 204 M. 90 Pf.

Die Herstellungskosten der einzelnen Hefte variieren nicht nur nach dem Umfang des Heftes, sondern auch nach der Höhe der Auflage.

Herstellungskosten für alle drei Ergänzungshefte zusammen 965 M. 55 Pf.

b) Remuneration an den zweiten Redakteur der „Kantstudien".

Die Herausgabe der Ergänzungshefte (in diesem Berichtsjahre 18 Bogen) bürdet dem die Geschäfte der Redaktion allein und selbständig führenden zweiten Redakteur eine beträchtliche Mehrarbeit an Durchsicht von Manuskripten, an Korrespondenzen, Korrekturen u. s. w. auf. Dafür, und da wir ausserdem die Förderung von jüngeren Gelehrten Kantischer Richtung unter unsere Ziele satzungsgemäss aufgenommen haben, hat der Vorstand der Kantgesellschaft dem Betreffenden eine ausserordentliche Remuneration von 300 M. überwiesen.

c) Versendung der Ergänzungshefte an die Mitglieder.

Wie schon oben bemerkt, werden die Ergänzungshefte den Jahresmitgliedern, sowie den bezugsberechtigten Dauermitgliedern gratis und franko zur Verfügung gestellt. Die Versendung dieser Hefte besorgt die Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. Die Kostenrechnung hierfür beträgt bei Ergänzungsheft No. 1 (Guttmann) 28 M. 5 Pf., bei Ergänzungsheft No 2 und No. 3 (Oesterreich und Döring), welche gemeinschaftlich versendet wurden, 45 M. 99 Pf., zusammen somit 74 M. 4 Pf.

4) Versendung verschiedener Drucksachen der Kantgesellschaft. Wie im vorigen Jahresbericht (XI, S. 145) berichtet worden ist, haben wir Ende 1905 zum Druck der Dissertation von Dr. Johannes Wolf („Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik d. r. V. zu einander") die Hälfte der Kosten beigesteuert, und daher auch Exemplare dieser Dissertation an die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder versendet. Wie schon damals bemerkt wurde, geschah diese Versendung erst im Januar 1906. Die Versendungskosten hierfür betrugen 27 M. 70 Pf. Ferner haben wir Tauschexemplare der Kantstudien an eine Reihe von Redaktionen philosophischer Zeitschriften, sowie an die Autoren unserer Beiträge eine namhafte Zahl von Separatabdrucken ihrer einzelnen Aufsätze, Recensionen u. s. w. versendet: Kosten 23 M. Insgesamt: 50 M. 70 Pf.

5) Beigabe eines Kantbildes. Dem 1. Heft unseres XI. Bandes haben wir eine wohlgelungene Abbildung der originellen Kant-Silhouette von Puttrich beigegeben. Kosten: 23 M. 50 Pf.

6) Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken. Wie schon im vorigen Jahresbericht (XI, S. 145) ausgeführt worden ist, ist die geschenkweise Überlassung der bisher erschienenen Bände der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken, welche dieselben nicht selbst anschaffen können, eine sehr geeignete Förderung der Ziele der Kantgesellschaft. Im vorigen Jahre bedachten wir das Philosophische Seminar der Universität Heidelberg und die Bibliothek der Psychophysischen Sammlung in Halle a. S. — In diesem Berichtsjahre haben wir ganze Serien der bisher erschienenen Bände abgegeben an folgende Institute: 1) an das unter der Leitung des Herrn Professor Dr. A. Meinong stehende und bekanntlich sehr blühende Philosophische Seminar der Universität Graz; 2) an die Bibliothek der Universität Jena, um so mehr, als an dieser Stätte von jeher, schon seit Reinhold, Fichte, Fries, K. Fischer, bis auf Liebmann und Eucken das Interesse an der Kantischen Philosophie sehr rege gewesen ist; 3) an die Bibliothek des Evangelisch-Theologischen Seminars („Stifts") in Tübingen — haben doch seit Schellings und Hegels Zeiten, seit Strauss, Vischer und Sigwart, die philosophischen Studien daselbst von jeher geblüht, welche jetzt durch Adickes noch spezieller auf Kant gelenkt werden. Endlich haben wir 4) der Bibliothek der Universität Rostock, an welcher Erhardt die Kantische Philosophie vertritt, die ihr fehlenden Bände I—III überwiesen. Gesamtkosten: 214 M. 73 Pf.

7) **Zuschuss zur „Kantstiftung“.** In dem verflossenen Berichtsjahre hat die „Kantstiftung“ um 160 M. zugenommen, worüber noch weiter unten das Nähere mitgeteilt ist. Da nun die „Kantstiftung“, welche nach dem vorjährigen Bericht die Höhe von 31700 M. erreicht hatte, mit jenen neueingekommenen 160 M. auf 31860 M angelaufen ist, so sind, entsprechend unseren Satzungen, 140 M aus den laufenden Einnahmen zur Stiftung geschlagen worden, um die runde Summe von 32000 M. zu erreichen.

8) **Druck verschiedener Mitteilungen, Formulare u. s. w.** Seitens der Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. sind für die Zwecke der Gesellschaft verschiedene kleinere Druckaufträge ausgeführt worden (eine grössere Anzahl von Separatabdrücken des Jahresberichtes, Adressformulare zur Versendung unserer Drucksachen, Einklebeblätter für die von uns an Institute und Bibliotheken verschenkten Exemplare der „Kantstudien“, die Berichtigung hinter S. 152 des XI. Bandes [am Schluss des 1. Heftes] infolge verspäteter Einsendung der Korrektur seitens des betr. Autors, Separatabzüge der Bedingungen der II. Preisaufgabe, verschiedene Mitteilungen an Mitglieder und Mitarbeiter u. s. w.). Gesamtbetrag: 77 M. 5 Pf.

9) **Verschiedenes.** Gerichtskosten für eine Eintragung in das Vereinsregister 90 Pf.; Beschaffung einer Mappe 3 M. 75 Pf; Beschaffung von Pappe zur Versendung von Kantbildern an die Mitglieder 7 M.; für Schreibhülfe an einen Abschreiber 18 M. Insgesamt 29 M. 65 Pf.

10) **Korrespondenz.** Für Korrespondenz in Sachen der Kantgesellschaft wurden an Postporti von dem Geschäftsführer ausgegeben: 63 M. 57 Pf. Hierzu treten noch 12 M. 25 Pf. für Couverts mit Vordruck. Zusammen 75 M. 82 Pf. Ein Teil dieser Korrespondenzkosten konnte gedeckt werden durch einen ausserordentlichen Zuschuss seitens der Verlagsbuchhandlung, welche für verkaufte Sonder-Exemplare unserer Kant- und unserer Schiller-Festschrift uns 56 M. 95 Pf. zu diesem Zweck überwiesen hat. Der von der Gesellschaft selbst zu deckende Rest beträgt somit noch 18 M. 87 Pf.

Wiederholung.

I. Einnahmen.

Übertrag aus dem Vorjahre	251 M.	5 Pf.	
Jahresbeiträge der Mitglieder	2364 „	36 „	
Zinsen der „Kantstiftung“	1253 „	8 „	
Bankzinsen	162 „	10 „	
Summa der Einnahmen:	4030 M.	59 Pf.	

II. Ausgaben.

1) Honorare an die Mitarbeiter	1062 M.	20 Pf.	
2) Freiexemplare für die Mitglieder	604 „	— „	
3) Ergänzungshefte No. 1, 2, 3:			
a) Herstellungskosten	965 „	55 „	
b) Remuneration f. d. 2. Redakteur	300 „	— „	
c) Versendung der Ergänzungshefte	74 „	4 „	
4) Verschiedene Versendungen	50 „	70 „	
5) Das Puttrichsche Kantbild	23 „	50 „	
6) Verteilung der KSt. an Bibliotheken	214 „	73 „	
7) Zuschuss zur „Kantstiftung“	140 „	— „	
8) Drucksachen	77 „	5 „	
9) Verschiedenes	29 „	65 „	
10) Korrespondenz (Rest)	18 „	87 „	
Summa der Ausgaben:	3560 M.	29 Pf.	= 3560 M. 29 Pf.
Übertrag für 1907:			470 M. 30 Pf.

Obiger Jahresbericht ist von den Mitgliedern des Verwaltungsausschusses genehmigt worden.

* * *

Aus der Geschichte unsererer Gesellschaft im vergangenen Jahre ist noch Folgendes zu berichten:

1) Die „Kantstiftung" hat im verflossenen Jahre keinen beträchtlichen Zugang mehr erfahren. Ein schweres Augenleiden hinderte den unterzeichneten Geschäftsführer an der dazu nötigen Propaganda, sodass alle Thätigkeit nach dieser Seite hin ganz unterbleiben musste. Von selbst sind folgende Beiträge eingegangen:

Herr Dr. Bordes in Berlin	M.	25
„ Dr. Carl Detto in Leipzig	„	30
„ Dr. R. Jörges in Düsseldorf (3. Rate)	„	50
„ Armin O. Lusser in Luzern	„	25
Frau Geheimrat Sanio in Halle a. S. (3. Rate)	„	30
Summa	M.	160.

Wir quittieren dankbar für diese erfreulichen Beweise des Interesses an unseren Bestrebungen. Die Geber haben unsere Dauermitgliedskarte erhalten. Wir bitten unsere Freunde, auch fernerhin unausgesetzt auf Vermehrung dieses unseres eisernen Fonds bedacht zu sein, und bemerken, dass die Gesellschaft als „Eingetragener Verein" und damit als juristische Person auch in der Lage ist, eventuelle Legate annehmen zu können.

Wie schon bemerkt, haben wir aus den laufenden Mitteln noch 140 M. zugeschossen, um, mit jenen 160 M. zusammen, 300 M. der bisher 31700 M. betragenden „Kantstiftung" zuführen zu können. Der nunmehr 32000 M. betragende Fonds befindet sich im Besitz der Universität Halle und in der Verwaltung des Königl. Universitäts-Kuratoriums daselbst.

2) Wie den Mitgliedern aus mehrfachen Mitteilungen (Band XI, 152 und S. 295 f.) bekannt geworden ist, hat die Kantgesellschaft eine zweite Preisaufgabe ausgeschrieben: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller". Wir verdanken die Anregung zur Stellung gerade dieses Themas unserem Ehrenmitglied, Herrn Stadtrat und Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., der uns schon so viele erfreuliche Beweise seiner verständnisvollen Teilnahme für unsere Bestrebungen gegeben hat. Seine grossen Verdienste um unsere Gesellschaft hat er noch dadurch vermehrt, dass er uns auch die Mittel zur Ausschreibung jener Preisaufgabe gütigst zur Verfügung gestellt hat. Er hat uns Eintausend Mark als Preis für die gekrönte Arbeit überwiesen, sowie Sechshundert Mark zur Entschädigung für die Arbeit der Preisrichter. Diese 1600 M. sind, wie schon oben mitgeteilt worden ist, bei der Firma H. F. Lehmann in Halle deponiert worden. Herr Professor Dr. Walter Simon hat aber das Mass seiner Güte übervoll gemacht, indem er sich noch ausserdem erboten hat, falls noch weitere preiswürdige Arbeiten einlaufen, einen zweiten Preis von 400 M. und einen dritten Preis von 300 M. zu gewähren.

3) Einem Gönner unserer Gesellschaft, Herrn Dr. phil. Ferdinand Tieftrunk in Berlin-Friedenau haben wir eine wertvolle Zuwendung zu verdanken. Sein Grossvater war der Professor der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg, Dr. Johann Heinrich Tieftrunk (geb. 1760, gest. 1837), welcher die Kantische Philosophie und speziell die Religionsphilosophie Kants in selbständiger Weise mit grossem Erfolg vertreten hat. Aus seinem Nachlass stammen 2 Büsten in Gips, die eine ihn selbst darstellend, die andere seinen Freund, den grossen Mediziner

und Gehirnforscher Reil, dessen Andenken in der Wissenschaft durch die nach ihm „Reils Insel“ genannte Gehirnwindung festgehalten wird. Nach Professor Tieftrunks Tod kamen diese beiden Büsten in den Besitz seines Sohnes, des Arztes Dr. med. Heinrich Tieftrunk in Halle, nach dessen Ableben in den Besitz von dessen Tochter, Fräulein Laura Tieftrunk. Als Letztere im Sommer 1906 verstarb, erhielten wir auf Anregung des Bruders derselben, des Herrn Dr. phil. Ferdinand Tieftrunk in Berlin-Friedenau die beiden Büsten von den Erben, deren er selbst einer ist, geschenkt. Ein unglücklicher Zufall wollte, dass die eine der beiden Büsten, gerade die Tieftrunksche, beim Transport zerbrach. Es ist Hoffnung vorhanden, dass die stark beschädigte Büste von Künstlerhand wiederhergestellt werden kann, um so mehr, als ein glücklicher Zufall gewollt hat, dass Herr Dr. G. Kertz, welcher der Redaktion der KSt. — ein merkwürdiges Zusammentreffen! — kurz zuvor gerade eine grössere Abhandlung über Tieftrunks Religionsphilosophie übergeben hatte, nicht lange vor dem Ableben von Fräulein Laura Tieftrunk auf Veranlassung des Unterzeichneten sie besucht und bei dieser Gelegenheit eine photographische Aufnahme der Büste gemacht hat. Dieses Bild ist der Abhandlung des Herrn Dr. G. Kertz, welche als Ergänzungsheft No. 4 erscheint, beigegeben. (Dieses Ergänzungsheft erscheint gleichzeitig mit des XII. Bandes erstem Hefte, in welchem dieser Jahresbericht abgedruckt ist.)

Ausserdem hat Herr Dr. phil Ferdinand Tieftrunk uns die erfreuliche Aussicht eröffnet, dass wir die Kantbüste von Mattersberger, welche, wie KSt. X, S. 236 berichtet worden ist, einst im Besitz von Professor Dr. Johann Heinrich Tieftrunk war, und jetzt in seinen Händen sich befindet, späterhin erhalten sollen.

4) Über die Neueinrichtung der Ergänzungshefte ist schon oben das Notwendige mitgeteilt worden. Hier ist nur noch zu bemerken, dass schon im Laufe des verflossenen Jahres Fürsorge getragen worden ist, dass auch in dem neuen Jahre tüchtige und wertvolle Arbeiten als Ergänzungshefte von uns herausgegeben, und den Mitgliedern zugesendet werden können, damit die Jahresmitglieder dauernd eine erweiterte Ausgabe der „Kantstudien“ erhalten können.

5) Wie schon KSt. XI, S. 294 berichtet ist, haben wir mit der Verlagshandlung Reuther & Reichard in Berlin W 9, Köthenerstrasse 4, ein Abkommen dahin getroffen, dass unsere Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder die früheren Bände der „Kantstudien“, welche sie sich zur Komplettierung anschaffen wollen, zu dem besonderen Vorzugspreis von 6 M. pro Band (statt 12 M.) erhalten. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich an die genannte Verlagshandlung direkt wenden.

6) In unserem Besitz befindet sich noch eine Anzahl von Exemplaren unserer Festschrift: „Zu Kants Gedächtnis“ (350 Seiten mit 4 Abbildungen). Auf Wunsch erhalten Jahresmitglieder und bezugsberechtigte Dauermitglieder solche Exemplare gratis und franko zugesendet, soweit der Vorrat reicht, auch zum Zwecke der Weitergabe an Andere, zur Verbreitung des Interesses an unserer Gesellschaft und ihren Zielen. (Auch von verschiedenen anderen Drucksachen und Kantbildern sind noch Bestände vorhanden, über welche am Schluss dieses Jahres in ähnlicher Weise verfügt werden wird.)

7) Die Mitglieder der Kantgesellschaft werden gebührend davon in Kenntnis gesetzt, dass an Stelle des am 11. September v. J. verstorbenen Mitherausgebers der KSt., Professor Dr. Carlo Cantoni (Nachruf, s. XI, S. 485) Professor Dr. Felice Tocco am „Istituto di Studi Superiori“ in Florenz als italienischer Vertreter eingetreten ist. Professor Tocco (über

welchen Überweg-Heinze's Geschichte der Philosophie, III. Teil, 10. Aufl. 1906, näher berichtet) hat im II. Bande der KSt die wertvolle Arbeit: „*Dell' opera postuma di E. Kant sul passaggio dalla metafisica della Natura alla Fisica*" veröffentlicht.

8) Wie schon KSt. XI, S. 292 berichtet worden ist, hat unsere Generalversammlung am 23. April v. J. ordnungsgemäss stattgefunden. Nach der Ablegung der Rechnung und Entlastung sind, abgesehen von den statutengemäss bleibenden Vorstandsmitgliedern (Universitätskurator und die Ordinarien der Philosophie), die wechselnden Mitglieder (Stammler, Gerhard, Lehmann) wiedergewählt worden. Danach bestand der Vorstand der Kantgesellschaft für 1906 aus folgenden Personen:

Vorsitzender: der Kurator der Univers. Geh. Reg.-Rat Gottfried Meyer.
Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses:
- Professor Dr. Ebbinghaus,
- Geh. Justiz-Rat Dr. jur. et phil. (h. c) Stammler,
- Direktor der Universitätsbibliothek Dr. Gerhard,
- Geh. Kommerzienrat H. Lehmann.

Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger.

Sämtliche Personen wohnen in Halle. Vom 1. April an wird statutengemäss auch der nach Halle berufene Professor der Philosophie Dr. Ludwig Busse, jetzt noch in Münster, Mitglied des Vorstandes.

9) Zu der statutengemäss am Montag, den 22 April (Kants Geburtstag), Abends 6 Uhr, in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattfindenden allgemeinen Mitgliederversammlung wird hiermit gebührend eingeladen.

Tagesordnung:

a) Ablegung der Jahresrechnung für 1906.

b) Antrag auf eine formelle Änderung der Statuten, betr. die Bezeichnung „Vorstand" mit Bezug auf das Vereinsgesetz.

c) Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses sowie des Geschäftsführers.

d) Verkündigung des Resultates des Preisausschreibens: „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles", und Eröffnung der verschlossenen Zettel der ev. Preisträger.

e) Mitteilungen.

10) Diejenigen Jahresmitglieder, welche bis zum Erscheinen dieses Jahresberichtes ihre Jahresbeiträge noch nicht eingesendet haben sollten, werden höflichst gebeten, die Einsendung an den Unterzeichneten baldigst zu bewerkstelligen.

Halle a. S., den 15. Januar 1907.

Der Geschäftsführer:
Professor Dr. H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1906.

Ehrenmitglied.

Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr.

Jahresmitglieder 1906.

Dr. Bernát Alexander, Professor an der Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.
Cand. phil. Johannes Amrhein, Halle a. S., Bergstrasse 7.
Dr. Apel, Berlin-Charlottenburg, Uhlandstrasse 194.

Dr. Clemens Baeumker, Professor an der Universität Strassburg i. E., Wenkerstrasse 8.
Dr. Iwan Bloch, Charlottenburg, Schlüterstrasse 78.
Excellenz Staatsminister Dr. v. Boetticher, Oberpräsident a. D., Naumburg a. S.
Cand. jur. G. A. E. Bogeng, Berlin W. 30, Martin Lutherstrasse 74.
Hermann Bollmann, Olvenstedt bei Magdeburg.
Dr. Bordes, Zahnarzt, Berlin W., Schillstrasse 10.
Dr. Bötte, Pfarrer, Friedewald i. Hessen (bei Hersfeld).
Dr. Baron v. Brockdorff, Privatdozent am Polytechnikum, Braunschweig.

Dr. phil. E. Cassirer, Privatdozent, Berlin W. 30, Hohenstaufenstrasse 46.
Oberlehrer A. Cramer, Burg bei Magdeburg.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br., Glümerstrasse 32.

Dr. Delbos, Professor, Paris, Quai Henry IV 46.
Dr. phil. Ludwig Dilles, Bielitz, Oesterr. Schlesien, Elisabethstrasse.
Dreyer, Diakonus, Camburg a. S.
Johannes Dürr, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Querstrasse.

Prof. Dr. Ebbinghaus, Halle a. S., Friedenstrasse 25.
Dr. O. A. Ellissen, Professor, Einbeck (Hannover).
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstrasse 22.
Dr. phil. Oskar Ewald, Wien I, Getreidemarkt 10.

Dr. Richard Falckenberg, Professor an der Universität Erlangen, Goethestrasse 20.
Cand. theol. G. Fittbogen, Schöneberg-Friedenau, Dürerplatz 3 I.
Dr. med. Paul C. Franze, Bad Nauheim.

Dr. R. Gaul, Sanitätsrat, Stolp i. P.
Dr. Karl Gebert, München, Türkenstrasse 54 III.
V. Geisler, Prediger, Friedenau, Friedrich-Wilhelmplatz 11.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Poststrasse 3.
Rudolf Goldscheid, Wien III, Richardstrasse 1.
Dr. H. Gutzmann, Privatdozent an der Universität Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

Cand. phil. Harnisch, Oberleutensdorf bei Teplitz (Böhmen).
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstrasse 50.
Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Cöln a Rh.
Dr. phil. J. U. Herz, Wien VIII, Josephstädterstrasse 29.
Dr. phil. G Dawes Hicks, Cambridge, Cranmer Road 9.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal, Canada.
Dr. K B. Hofmann, Professor an der Universität Graz, Schillerstrasse 1.
Dr. A. Höfler, Professor an der deutschen Universität Prag-Smichow, Kinskystrasse 48.
Dr. Richard Hönigswald, Privatdozent an der Universität Breslau, XVI, Uferstrasse 66.
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.

Dr. W. Jerusalem, Professor, Wien XVIII 3, Pötzleinsdorferstrasse 92.
Dr. R. Jörges, Düsseldorf, Schumannstrasse.
Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan, Tschernoje Osero Haus, Wenetziowna.

Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Hannover, Bleichenstr. 4.
Dr. Kalker, Hautarzt, Köln a. Rh., Vor St. Martin 25.
Dr. Katzer, Pastor prim., Loebau i. Sa.
Professor Dr. Kern, Generalarzt, Subdirektor der Kaiser-Wilhelms-Akademie, Berlin NW. 7, Friedrichstrasse 141.
Otto Kohlmann, Greiz, Elstersteig 7.
Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent an der Universität Münster i.W., Hereonstrasse 5.
Dr. Felix Kuberka, Arnstadt i. Th., Marlittstrasse 4.
Georg Küspert, Gymn.-Prakt., Schweinfurt.

Lange, Amtsrichter, Dann i. d. Eifel.
Geh. Regierungsrat Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin, Handjerystrasse 49.
Notar Justizrat Leibl, Düren, Westfalen.
Dr J A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris, Rue Lincoln 7.
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S., Raffineriestrasse.
D. Dr. Loofs, Professor an der Universität Halle a. S., Lafontainestrasse.
Dr. Victor Lowinsky, Berlin W., Neue Winterfeldstrasse 45.
Emil Lucka, Schriftsteller, Wien IX., Rossauergasse 4.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe.
M. P. Mason, Boston (Mass.) U. S. A., Commonwealth Avenue Nr. 347.
Dr. Fritz Mauthner, Freiburg i. Br., Mozartstrasse 8.
Dr. Mengel, Pastor, Leipzig-Thonberg, Dorotheenstrasse 23.
Dr. A. v. Meinong, Professor an der Universität Graz.
Dr. Paul Menzer, Professor an der Universität Marburg, Wörthstrasse 50.
Frau Bertha Meyer, Dresden A, Lennéstrasse 2.
Frau Justizrat Meyer, Dresden A, Lennéstrasse.
Dr. phil. Martin Meyer, Berlin W., Königin-Augustastrasse 21.
Archivar Dr. Leo Müffelmann, Berlin W., Eisenacherstrasse 52.

Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann a. D., München, Hermann Schmidstrasse 81.
Lehrer am Realgymnasium F. Pinski, Berlin, Kniprodestrasse 118b.

Reichardt, Stadtrat, Magdeburg, Beethovenstrasse 2.
Dr. Johannes Reicke, Bibliothekar, Göttingen, Friedländerweg 28.
Dr. phil. C. Reineke, Oberlehrer, Bitterfeld.

Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien IX, Giessergasse 6.
Dr. phil. H Renner, Berlin-Charlottenburg 4, Kantstrasse 49.
Riedel, Geh Kommerzienrat, Halle a. S., Advokatenweg.
Dr. jur. Francisco Rivera, Madrid (Museo Pedagógico), Daoiz 8.
Erich Rothacker, Pforzheim, Luisenstrasse 58.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent an der Humboldt-Akademie, Berlin N.-W. 52., Thomasiusstr. 22.
Dr. Th. Ruyssen, Professor, Aix-en-Provence, Frankreich.

Dr. jur. J. Sacker, Odessa, Yev. Torocul No. 9.
Oberlehrer Dr. Sänger, Oels, Schlesien.
Max Schersath, Versicherungsbeamter, Berlin, Warschauerstrasse 65.
Dr. med. C. J. M. Schmidt, Odessa, Boulevard 6.
Dr. Ernst Schrader, Privatdozent am Polytechnikum, Darmstadt, Kiesstrasse 58.
Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.
Oberlehrer Dr. Julius Schultz, Berlin NO, Friedenstrasse 111.
Dr. Fritz Schulze, Professor am Polytechnikum, Geheimer Hofrat, Dresden-A., Würzburgerstrasse 44.
A. Schulze, Direktor, Halle a. S., Raffineriestrasse 28.
Siebert, Rittergutsbesitzer, Corben bei Mollehnen i. Ostpr.
Dr. phil. hon. c. Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.
Dr. E. Simon, Kommerzienrat, Berlin, Victoriastrasse 7.
Dr. Sitzler, Regierungsreferendar, Steglitz b. Berlin, Schützenstrasse 53.
Dr. H. Spitta, Professor an der Universität Tübingen.
Gymnasialprofessor a. D Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstrasse 26
Dr. J. Hutchison Stirling, Professor, Edinburgh, Laverock Bank Road 4.

Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen, Skindergade 29.

Dr. Hans Vaihinger, Professor an der Universität Halle a. S., Geh. Reg.-Rat, Reichardtstrasse 15.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Dr. Volkelt, Professor an der Universität Leipzig, Auenstrasse 3.
Dr. h. c. Ernst Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW, Zimmerstr. 94.
Dr. E. Vowinkel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

Gustav Wagner, Privatmann, Achern.
Julius Wagner, Tulln a. d. Donau bei Wien.
A. Warda, Amtsrichter, Schippenbeil i. Ostpr.
W. B. Waterman, Bosten (Roxbury) Mass. U. S. A., Waumbeckstreet 41.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstrasse 8.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A. Oxford, Magdalen College.
Dr. Alexander Wernicke, Professor am Polytechnikum Braunschweig.
Edmund Wirth, Kommerzienrat, Sorau N.-L.
Dr. Erich Witte, Misdroy.

Dr. Theobald Ziegler, Professor an der Universität Strassburg i. E.

Magistrat der Stadt Hildesheim.
Bibliothek des Realgymnasiums Coblenz (Direktor Dr. Goossen).
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Summa: 118 Jahresmitglieder.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark.)

Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethcke, Halle a. S., Burgstrasse.
Konsul B. Brons jr., Emden.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstrasse 7.
Verlagsbuchhändler Dr. Robert Faber, Magdeburg, Westendstrasse 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der deutschen Bank Arthur Gwinner, Berlin W., Rauchstrasse 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstrasse 9.
Geh. Kommerzienrat Heinrich Lehmann, Halle a. S., Burgstrasse.
Prof. Dr. Götz Martius, an der Universität Kiel, Hohenbergstrasse.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemerstrasse 46|9.
Professor Dr. Friedrich Paulsen, Steglitz bei Berlin, Fichtestrasse.
Fabrikbesitzer W. v. Siemens, Berlin W., Tiergartenstrasse 10.
Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstrasse, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft.
Professor Dr. August Stadler, Zürich, Bleicherweg.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Hannover, Hohenzollernstrasse 44.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia University.
Verlagsbuchhändler Dr. phil. hon. c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstrasse 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstrasse.
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison) Berkeley. (Calif.)
Society of Ethical Culture, (President: Professor Dr. Felix Adler) New-York 123 E, 60th Street.

Summa: 23 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Anhang.

Neueingetretene Jahresmitglieder für 1907.

Direktor Dr. Paul Boehm, Achern in Baden.
Dr. Ludwig Busse, Professor an der Universität Münster (vom 1. April an in Halle a. S.).
Dr. Anton Feigs, Gross-Lichterfelde, Carstennstrasse 6.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Magdeburg, Königgrätzerstrasse 2.
Dr. P. Hauck, Oberlehrer am Lyceum, Metz.
Dr. Gustav Kertz, Eschersheim bei Frankfurt a. M.
Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden A., Fürstenstrasse 24.
Pfarrer Strothmann, Marten bei Dortmund, Westfalen.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft.

Aus dem Nachlass von Walter Zschocke,

herausgegeben von Heinrich Rickert.

Vorbemerkung des Herausgebers.

Walter Zschocke ist im Alter von sechsundzwanzig Jahren gestorben. Anfänglich für die kaufmännische Laufbahn bestimmt, dann zur Jurisprudenz übergegangen, hatte er sich während der letzten Jahre seines Lebens in Strassburg und hier in Freiburg ganz dem Studium der Philosophie gewidmet. Ihr galt schon früh, neben Neigungen für die bildende Kunst, vor Allem sein Interesse. Der Tod hat ihn verhindert, die nachfolgende Arbeit, mit der er hier sein Doktorexamen machen wollte, zu vollenden. Trotzdem schien mir und anderen Freunden sein hinterlassenes Manuskript der Veröffentlichung wert. Dass es druckfertig gemacht werden konnte, ist in erster Linie Dr. Otto Baensch zu verdanken, mit dem der Verstorbene in den letzten Monaten seines Lebens hier in Freiburg täglich zusammen war, und der seine wissenschaftlichen Intentionen genau kannte. Soweit es irgend anging, ist der Wortlaut des Manuskripts beibehalten, inhaltlich ist fast nichts hinzugefügt, und nur einige Stellen, die unfertig waren und deshalb den Zusammenhang störten, sind fortgelassen. Gewiss hätte Zschocke selbst die Arbeit noch weiter ausgeführt, aber auch in ihrer jetzigen Gestalt ist sie gedanklich abgeschlossen und lässt über die Absichten des Autors keinen Zweifel. Im Übrigen muss die Schrift für sich selbst sprechen. Ein Urteil über das Einzige, was mir von einem meiner liebsten Schüler, einem Manne von ungewöhnlicher Reinheit der Gesinnung und des wissenschaftlichen Strebens, übrig geblieben ist, gehört nicht hierher. Wahrscheinlich wird Manches auf Widerspruch stossen, und besonders kann man meinen, dass in Kants Urteilslehre Einiges hineininter-

pretiert ist, was dem Autor der Vernunftkritik fern lag. Mit Rücksicht darauf möchte ich nur das eine bemerken, dass Zschocke niemals beabsichtigt hat, eine rein historische Kantinterpretation zu geben, sondern dass ihm vor Allem an der Klärung und Förderung der systematischen Probleme selbst gelegen war. Unter diesem Gesichtspunkt muss seine Arbeit gelesen und beurteilt werden.

Erklärung der Disposition.

In der Kritik der reinen Vernunft ist das Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe oft als eins der unverständlichsten bezeichnet worden, und das mit Recht; denn, wenn man es gelesen hat, so ist man zunächst völlig ratlos darüber, was wohl Kant unter dem Worte Schematismus verstehe. Zur Komplikation der Schwierigkeit kommt noch hinzu, dass diese Lehre im Zentrum der Vernunftkritik ihre Stelle gefunden hat, wo die vorher begonnenen Gedankenreihen mit einander in Verbindung treten.

Sie steht für sich zwischen der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und den Grundsätzen der reinen Vernunft. Der äusseren Stelle entspricht die Funktion, welche sie zu erfüllen hat: sie soll zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den Grundsätzen eine Lücke ausfüllen, die sich bei dem Aufbau der Vernunftkritik aus ihren zwei Hauptteilen, Ästhetik und Analytik, dort zeigte, wo beide aufeinander treffen sollten. In den Grundsätzen nämlich macht Kant die Anwendung seiner Resultate der Analytik auf die Erscheinungswelt überhaupt, d. h. er bringt die apriorischen Verstandeselemente, welche er getrennt von den apriorischen Anschauungsformen aufgesucht und deduziert hatte, mit diesen wieder in lebendige Verbindung, um so in wenigen

Sätzen diejenigen allgemeinsten Regeln aufzustellen, unter die jede allgemeingiltige und notwendige naturwissenschaftliche Erfahrung sich ordnen muss. Nun hatte er aber Sinnlichkeit und Verstand in ihrer wesentlichen Charakteristik so streng von einander geschieden,[1] — an manchen Stellen sogar durch Disjunktion,[2] — dass er ohne weiteres keinen Weg findet, sie wieder zusammen zu führen. Er muss also ein Drittes[3] aufsuchen, welches beide heterogenen Elemente umspannt, damit auf diesem neutralen Boden eine Verständigung für gemeinsame Weiterarbeit angebahnt werde, und dieses Dritte ist eben das Schema.

Dies möge ausreichen zur vorläufigen Charakteristik der Eingliederung des Schematismus in der Kr. d. r. V. Um sie im Einzelnen zu verstehen, wird es dann im ersten Teile dieser Arbeit nötig sein, dass wir uns etwas näher darüber orientieren, was Kant unter Anschauungs- und Verstandesformen versteht, und wie ihm auf Grund dieser seiner Voraussetzungen das Problem des Schematismus erwächst. Ich werde hierbei natürlich immer das Hauptinteresse auf die Stellung der beiden Fundamente unseres Erkennens zu einander legen, und das Fazit ziehen, sie seien unvereinbar, so wie es Kants Meinung gewesen ist. Denn in der That halte ich unter den Voraussetzungen, welche die transscendentale Ästhetik und die transscendentale Analytik an die Hand geben, die Kantische Forderung nach einem Schematismus für unerlässlich. Dass Kants Schema dieser Forderung freilich nicht entspricht und nicht entsprechen kann, wird der Schluss des ersten Teiles nachweisen.

Nach Erledigung dieser Vorarbeit werde ich in einem zweiten Teile zu zeigen versuchen, dass es dennoch möglich ist, innerhalb des Zieles, welches sich Kant in der Kr. d. r. V. setzte, nämlich der Begründung der mathematischen Naturwissenschaft, ohne seinen Schematismus auszukommen. Nun habe ich eben Kants Konsequenz anerkannt, die zu seinem Schematismus führte; wenn ich jetzt dem entgegen seinen Schematismus beseitigen will, so kann dies nur dadurch geschehen, dass ich die Prämissen angreife, welche ihn forderten. Ich werde dementsprechend nachweisen müssen, dass 1. die Anschauungsformen und 2. die Kategorien umgestaltet

---

[1] B. 89.
[2] B. 92.
[3] B. 177.

werden können, unbeschadet des Zieles, das zu erreichen sie dienen sollen. Dies ist der einzige Ausweg, der mir offen steht, um Kant zu widerlegen. Das Ziel, gilt es, immer genau im Auge zu behalten: die mathematische Naturwissenschaft; dann aber wird sich bei Betrachtung der Anschauungsformen und Kategorien ergeben, dass Kant mehr in sie hineingedacht hatte, als er berechtigt war und bedurfte; und dieses Zuviel ist es, welches ihn nachher in die Schwierigkeiten und Unklarheiten des Schematismus verstrickte. Um ihnen zu entgehen, werde ich mich Schritt für Schritt fragen, was die einzelnen Erkenntniselemente an Distanz absorbieren, damit wir unseren Weg „reinlich beschreiten" können; und im Anschluss daran werde ich dann die Konsequenzen besprechen, welche sich aus der teleologischen „Reinigung" der Erkenntniselemente insbesondere für den Kategoriebegriff ergeben. Denn es ist einleuchtend, dass ein anders konstruierter Verstandesbegriff auch anders „entdeckt" und anders deduziert werden muss als der Kantische. Es geht nicht an, die Kantischen Grundbegriffe umzugestalten, ohne zugleich ihre Position in dem teleologischen Zusammenhange der Erfahrungsbegründung entsprechend zu modifizieren.

Hiermit wäre in Kürze der Inhalt der ersten beiden Kapitel des zweiten Teiles angegeben. — Ein letztes drittes Kapitel hat endlich die Aufgabe, einen neuen Schematismus an Stelle des alten zu setzen; denn es wird sich ergeben, dass wir ganz ohne einen solchen doch nicht zum Ziele gelangen. Wenngleich auch Sinnlichkeit und Verstand nicht so auseinanderklaffen, wie es bei Kant der Fall zu sein scheint, so sind doch ihre Tendenzen nicht ohne weiteres so völlig in einander zu lenken, dass wir ohne eine Vermittelung in einem „Schematismus" auskommen. Doch trägt dieser neue Schematismus eine erheblich andere Gestalt als der Kantische.

Damit ist die kurze Übersicht gegeben, welche ich zur Erklärung der Disposition voranschicken wollte. Zu ihrem Beschlusse nur noch eine Bemerkung: Wenn ich sage, ich gedächte, den Kantischen Schematismus durch einen andern zu ersetzen, so ist dieses nur zum Teile richtig; denn das neue Schema findet sich wörtlich angeführt in der Tafel der Schemata, wie sie bei Kant steht. Und doch, dass Kant es nennt, ist diesmal ein Fehler und eine Inkonsequenz. Er durfte dies Schema nicht haben, und nur die ungemessene philosophische Fähigkeit dieses „grossen

Kopfes“ versichert uns überall, dass selbst seinen Irrtümern interessante und bedeutende Gedanken zu Grunde liegen. Hieraus erklärt sich auch, dass fast all die Umformungen, welche ich an den Kantischen Begriffen vorzunehmen gedenke, in ihnen selbst in irgend einer Hinsicht schon angelegt sind, und dass sich für den Beleg der wichtigsten Punkte meiner anderen Auffassung deutliche Zitate aus Kants eigenen Worten finden lassen. Kant sah so ziemlich alles, nur nicht alles klar.

I. Teil.

Der erste Teil soll uns zwei Fragen beantworten.

1. Wie kam Kant dazu, einen Schematismus aufzustellen?
2. Was haben wir des Genaueren unter dem zu verstehen, was Kant ein Schema nennt?

Als Ergebnis dieser Untersuchung werden wir zu dem Schlusse gelangen, dass Kants Schema ein in jeder Beziehung unklarer Begriff ist, dass in ihm zwar ein richtiger Gedanke ausgedrückt ist, dass er aber gerade das nicht leistet noch leisten kann, was Kant von ihm forderte. Dazu kommt noch, dass der Wahrheitsgehalt, den der Begriff des Schemas birgt, nicht erst durch das Kapitel über den Schematismus entdeckt zu werden brauchte, vielmehr schon längst in der Ästhetik und Analytik feststand.[1] Somit wird dieser Teil zeigen: Kant braucht ein Schema, aber sein Schema ist kein Schema, und was es an Richtigem enthält, ist eine überflüssige Wiederholung.

1. Kapitel.

Der Aufbau des Kantischen Systems der Erfahrung.

Unsere Pars destruens beginnt mit einer Rekonstruktion der Grundfaktoren und des Zieles der Erkenntnistheorie Kants.

Das Material, an dem sich die Arbeit unseres Erkennens vollzieht, ist uns empirisch gegeben in dem Mannigfaltigen der subjektiven Empfindungsinhalte.[2] Sie werden nach zwei verschiedenen Methoden geformt, bis sie befähigt sind, in der mathe-

---

[1] B. 125 f.

[2] B. 60, 270.

matischen Naturwissenschaft uns als sichere, das heisst, als notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse entgegenzutreten. Durch diesen Prozess wird der Übergang vollzogen von der Subjektivität zur Objektivität; was zunächst rein subjektiv und zufällig sich als gegebene Empfindungen kennzeichnet, wird für das Erkennen zu einem der subjektiven Zufälligkeit Entrückten, ihr Entgegengestellten, ihr Objizierten, sobald es nach jenen zwei Methoden verarbeitet ist; aus dem gegebenen Material wird der Gegenstand der Erkenntnis, das Objekt gewonnen. Beide Methoden haben ein gemeinsames Ziel, beide ergänzen einander, und nur mit Hülfe der anderen ist es jeder einzelnen möglich, auf festen Füssen zu stehen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ [1])

Anschauungen und Begriffe, dies sind die beiden Methoden, nach denen die Umgestaltung des Materials vor sich geht.

Betrachten wir zunächst die Anschauungen. Ihrer Besprechung ist die transscendentale Ästhetik gewidmet; und für unsere Zwecke können wir uns mit der Erwägung ihrer Angaben begnügen. Allerdings will ich gleich bemerken, dass die Lehre von den Anschauungsformen innerhalb der transscendentalen Logik später erheblich umgestaltet wird, aber hiervon muss ich vorläufig absehen; denn hätte Kant diese Umgestaltung immer scharf im Auge behalten und konsequent durchgeführt, so wäre er gar nicht zu seinem Schematismus gekommen. Dies gerade soll in dem zweiten Teile dieser Arbeit bewiesen werden, und infolge dessen dürfen wir uns jetzt nur an das halten, was unter den mannigfach variierenden Gedankenreihen gerade zu dem Schematismus führt, wobei natürlich diese einseitige Darstellung nicht als die definitive Meinung oder gar als das Wesentliche in Kants Lehre aufgefasst werden darf.

Raum und Zeit werden gekennzeichnet als rezeptive Formen der apriorischen Anschauung. Die Welt, welche wir begreifen wollen, ist Erscheinung, und sie erscheint uns. Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich zweierlei:

Einmal muss die Erscheinungswelt sich denjenigen Formen anpassen, welche für uns die Bedingung alles Erscheinens sind: Raum und Zeit.

---

[1]) B. 75.

Dann aber können wir die Gegenstände nicht so erkennen, wie sie an sich selber sind, sondern allein, wie sie uns erscheinen.

Das Erscheinen ist etwas von uns sowohl unabhängiges als auch durch uns bestimmbares, die Erscheinung ist also als ein Ding mit zwei Seiten anzusehen: wir könnnen es nur rezipieren, nicht selber produzieren; nur in sofern es in Raum und Zeit erscheinen muss, um unsere Erscheinung zu sein, ist es von unseren Formen abhängig.

Raum und Zeit sind demnach rezeptive Formen unserer Anschauung, und wir erkennen durch sie die Dinge, wie sie uns erscheinen.

Dies haben beide, der Raum sowohl als auch die Zeit, mit einander gemein; doch unterscheiden sie sich im übrigen sehr wesentlich von einander:

Die Form des neben einander umspannt alle sogenannten äusseren Verhältnisse, alle Gegenstände des äusseren Sinnes.

Die Form des nach einander ist nicht in diese Sphäre eingeschränkt; zeitlich sind ebensowohl alle äusseren wie alle inneren Erlebnisse.

Kant drückt dies dadurch aus, dass er die Zeit als die Form des inneren Sinnes bezeichnet; und da der innere Sinn der Sammelname für alle Perzeptionen ist, sofern sie auf das Perzipiens bezogen werden, so schliesst er auch diejenigen Perceptionen mit ein, welche noch dazu die Beschaffenheit des neben einander an sich tragen. Innere und äussere Anschauung sind also ebenso wenig Gegensätze, wie Raum und Zeit Gegensätze darstellen, sondern die Zeit ist lediglich eine umfassendere Form des Raumes: alles Räumliche ist notwendig zeitlich; aber nicht alles Zeitliche ist räumlich. Ebenso ist es nur eine spezielle Provinz im sogenannten inneren Sinne, welche den Namen des äusseren Sinnes trägt; und so ist die Terminologie Kants zu verstehen, dass die Zeit die Form des inneren, der Raum die Form des äusseren Sinnes sei.

Ich gehe jetzt zur Besprechung des zweiten Elementes für die Objektivität über, zur Besprechung der reinen Verstandesbegriffe. Raum und Zeit waren die beiden Komponenten in der Methode des Anschauens; dem Anschauen gegenübergestellt ist das Urteilen. Zum Urteilen brauche ich Begriffe. Es handelt sich also darum, die reinen Begriffe aufzusuchen, welche an ihrem

Teile ein Stück der Arbeit vollbringen, die im Erkenntnisprozesse geleistet werden soll. Kant findet die Begriffe mit Hülfe der sowohl in den Urteilen als in den Begriffen auftretenden Funktion der Synthesis, indem er nachweist, dass transscendentale Erkenntnis nur in Synthesen stattfinden kann, gemäss seiner schon in der Einleitung als Grundproblem der Kritik aufgestellten Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Die objektive Synthesis hat ihrerseits wieder zur Voraussetzung die transscendentale Einheit der Apperzeption. Nun kennen wir die Synthesen, welche im Urteile stattfinden, oder Kant meint wenigstens, ohne viele Schwierigkeiten eine genaue Tafel hiervon aufstellen zu können. Indem er dann von ihr ausgeht, ergiebt sich ihm die genau entsprechende Tafel der Kategorien.[1])

Doch mit ihrer Entdeckung ist es noch nicht genug, sie müssen auch noch deduziert werden. Hier ist es vor allem der Begriff der transscendentalen Einheit der Apperzeption, welche den Mittelpunkt der Untersuchung bildet. Ohne sie ist der Erfahrung gewissermassen das Rückgrat genommen; sie „schafft" überhaupt erst die Synthesis in den Urteilen der objektiven Erfahrung. Wenn daher der innerliche Zusammenhang klargelegt wird, in dem die Kategorien mit der transscendentalen Einheit der Apperzeption stehen, so sind sie deduziert. Kant erweist die Kategorien als die Arten der transscendentalen Einheit der Apperzeption,[2]) daher kann er mit Recht von ihnen sagen: „so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung".[3])

Das bisherige Ergebnis lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Einesteils steht die objektive Erfahrung unter den Bedingungen von Raum und Zeit, das ist der reinen Sinnlichkeit, andererseits unter den Bedingungen der Kategorien, das ist des reinen Verstandes.

Nun zieht sich durch die ganze Kritik der reinen Vernunft wie ein roter Faden die immer wiederkehrende Belehrung, dass die reinen Verstandesbegriffe nur auf das Material der Sinnesdata angewandt Wissenschaft ergeben, dass sie über das so begrenzte Gebiet hinausschweifend sich nur in unhaltbaren Hypothesen ver-

---

[1]) B. 94.

[2]) Vgl. B. 143, 169 und Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 369.

[3]) B. 161.

lieren, dass dadurch Metaphysik als Wissenschaft vom Ding an sich ein für alle Mal widerlegt ist.

Kant steht jedoch noch in der transscendentalen Ästhetik auf einem wesentlich anderen Boden. In ihr macht sich noch stark der Einfluss der Inaugural-Dissertation geltend, in welcher er folgende Anschauungen vertrat.

Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Welt der Erscheinungen; infolgedessen muss sie sich unsern subjektiven Anschauungsformen anpassen, um von uns erkannt zu werden. Durch den Verstand erfassen wir die Welt der Noumena. Dementsprechend giebt es Erkenntnis zweier Welten und damit zweier Arten von Objekten: Erkenntnis von Phänomena und Erkenntnis von Noumena. Ebenso wie wir durch den Verstand erkennen, „erkennen" wir auch im Anschauen.[1]

Die Kritik der reinen Vernunft steht auf einem ganz anderen Standpunkte. Aber Kant hat nicht vermocht, radikal in jeder Beziehung mit der Lehre von der zweifachen Wahrheit aus Anschauung und Verstand zu brechen. Er hatte sich zu sehr in die alte Anschauung hineingelebt. Daher bietet uns die Kritik der reinen Vernunft das Schauspiel eines stetigen Kampfes mit diesen alten Überresten; immer wieder werden sie glänzend besiegt, aber immer wieder legt der tückische Gegner Kant eine Falle.

In der Ästhetik zunächst hat Kant sich noch wenig von den alten Ansichten losgerungen; anstatt allein die kritische Frage zu beantworten: wie sind die synthetischen Urteile der Mathematik möglich? wird noch nebenbei die ganze Metaphysik der Dinge an sich und die Behauptung vorgetragen, durch Anschauung werde uns eine „Erkenntnis" von Erscheinungen gegeben.

In der Analytik wird der dogmatische Gegner energisch zu Boden geschlagen dadurch, dass unausgesetzt betont wird, die Verstandesbegriffe müssten sich auf das durch die Sinnlichkeit gegebene Material beziehen, sonst sei keine Erkenntnis möglich, und nur im Urteile, das der Verstand fällt, gebe es überhaupt Erkenntnis.

Doch ein dogmatisches Überbleibsel ist immer noch vorhanden, und worin dies besteht, zeigt uns das Kapitel über den Schematismus.

---

[1]) Inaugural-Dissertation § 4. § 11. vgl. B. 60.

2. Kapitel.

Kants Lehre vom Schematismus.

Erkenntnis giebt allein der Verstand in seiner Vereinigung mit der Sinnlichkeit, ich muss daher die Kategorie auf die Erscheinungen überhaupt anwenden. Aus dieser Anwendung entstehen die Grundsätze des reinen Verstandes. Aber kann ich denn ohne weiteres jene Subsumption ausführen? Es ist doch noch sehr die Frage, mit welchen Mitteln ich Sinnlichkeit und Verstand verbinde. Beide sind völlig getrennt von einander aufgefunden worden und haben nichts gemeinsam. Der Verstand ist nicht anschaulich, die Anschauung nicht diskursiv. „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumption der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich“ . . .?[1]) Hier steckt das Problem des Schemas. Kant löst es in folgender Weise: Bei jeder Subsumption zweier verschiedener Elemente muss sich ein drittes aufdecken lassen, welches dem ersten und zweiten gemeinsam ist, wie zum Beispiel die Begriffe eines Zirkels und Tellers in der Eigentümlichkeit der Rundung einen Vereinigungspunkt darbieten. Also werden wir uns zwischen dem reinen Verstandesbegriff und den Anschauungen überhaupt ebenfalls nach einem Dritten umsehen, welches mit einem jeden dieser beiden Antipoden in Verbindung stehe. Dies Tertium hat demnach folgende Merkmale aufzuweisen:

1. Es muss rein sein, weil es ja nur darauf ankommt, die „Sinnlichkeit überhaupt“ mit den Verstandesbegriffen zu vereinigen, um die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft zu erhalten, weshalb wir als das eine Extrem nur die reinen Formen der Anschauung erhalten, nicht aber sie mit ihrem empirischen Inhalt.

Zu dem Missverständnisse, dass auch der Inhalt in Betracht komme, könnte die eben angeführte Stelle führen, in der Kant hervorhebt, das empirische Anschauungen ganz ungleichartig sind mit reinen Verstandesbegriffen. Aber dieses Problem, wie sich das empirisch Wirkliche, das heisst das Inhaltliche der Erfahrung, zu seiner apriorischen Form verhalte und mit ihr vereinbar sei, gehört auf keinen Fall in diesen Zusammenhang, welcher die Vereinigung der verschiedenen Methoden der Objektivität be-

[1]) B. 176.

icht; denn der Inhalt der Erkenntnis tritt in eine direkte Beziehung zu den Anschauungsformen, wie er denn überhaupt durchgängig die „Sinnesdata“ bezeichnet wird. Und wie sollte er in der Kantischen losophie auch eine Stelle finden? Kant will nur aufzeigen, welche mung des sinnlich gegebenen Inhaltes objektiv sei; für ihn ist die genständlichkeit ja keineswegs der inhaltliche Begriff eines Dinges, das Erkenntnis abzubilden hätte, sondern eine gültige Relation. Er will seiner formalen Philosophie nur zeigen, wodurch sich die wertvolle lation von Inhalten von der wertlosen Relation unterscheide, und die Mede angeben, durch die teleologisch die Voraussetzungen der wertvollen ation erfüllt werden.

Man könnte ferner auf die Vermutung kommen, Kant habe folgenmit dem Schema gemeint: Die Sinnesdata sind empirisch und anschau-ı, die Verstandesbegriffe sind rein und diskursiv. Es gelte also, zwischen sen beiden Extremen eine Vermittelung zu finden, und sie bestünde in Zeit. Denn die Zeit hat sowohl mit den Sinnesdata etwas gemein: Anschaulichkeit, als auch mit dem Verstande: die Reinheit, wodurch denn ausgezeichnet sei zu einem Bindeglied. Aber hiergegen sprechen gende Erwägungen. Kant fordert selbst von seinem „Dritten“, dass es erseits intellektuell, andererseits sinnlich sei; die Zeit ist aber als reine schauung niemals intellektuell. Und dann entsteht doch überhaupt die ıge, was an den Erscheinungen noch anschaulich ist, wenn man sie als sse Inhaltsdata, losgelöst von unserer apriorischen Anschauungsform, rachtet. Was ist denn die Anschaulichkeit der Erscheinungen anderes, das Eingefasstsein in unsere Anschauungsformen? Und wenn ich ihre nlichen ursprünglichen Qualitäten, die Röte und dergleichen als Anauung bezeichnen will, so ist mit diesem gleichen Terminus doch noch neswegs die Frage gelöst, wie sich das Zusammen dieser empirischen schauung mit der reinen Anschauungsform soll erklären lassen, falls se Frage überhaupt einen Sinn und einen Wert hat. Nein, es geht auf nen Fall, den Kantischen Satz: „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ız ungleichartig . . .,“ derart zu interpretieren, dass Kant das Gegenzpaar in der Weise habe bestimmen wollen, dass auf die eine Seite n, Verstand, Begriff, auf die andere Seite empirisch, sinnlich, Anschaug zu setzen sei, wodurch ja freilich äusserst scharf das reine dem emischen, der Verstand der Sinnlichkeit, der Begriff der Anschauung opniert würde; man könnte vielleicht zur Verteidigung dieses Standpunktes ch anführen, dass Kant in den nächstfolgenden Sätzen öfters anstatt schauung den Terminus Erscheinung gebraucht; Erscheinung umfasst er seiner eigentlichen Bedeutung nach immer den Inhalt mit, sodass o hierin eine gewisse Bestätigung für das Element des empirischen, ıaltlichen zu finden wäre. Aber trotzdem ist diese Auffassung ganz haltbar, denn was soll wohl in einer Philosophie der objektiven Formen Frage nach einer Subsumption des Inhaltes unter die Form? Und llends, sollte es gar ein Tertium geben zwischen Form und Inhalt? rm und Inhalt stehen überhaupt gar nie in dem Verhältnis der Subnption; sie sind Korrelate, welche sich gegenseitig fordern. Wohl aber

hat es einen guten Sinn zu fragen, wie zwei verschiedene Formen in Zusammenhang gebracht werden können; und wenn man sagt, dass die Kategorien doch erst durch die Sinnlichkeit einen Inhalt bekommen, so ist jedenfalls das Eine ganz gewiss, dass sie es den Anschauungsformen überlassen müssen, sich mit ihrem Inhalt auseinanderzusetzen; selber aber bedeutet der Verstand nur eine Form, die in der Stufenfolge zur objektiven Gegenständlichkeit der Sinnlichkeitsform übergeordnet ist und zu dieser allein in Beziehung tritt.

Wir dürfen also das „empirisch“ nicht als eins von den beiden Gegensatzgliedern auffassen, welche in dem dritten, dem Schema, zu vereinigen sind. Das Empirische ist in diesem Zusammenhange zwar wohl berechtigt, denn es drückt den Gedanken aus, dass unsere reinen Verstandes- und Sinnlichkeitsformen nur in einer möglichen Erfahrung Sinn und Bedeutung erlangen, dass sie abgezogen davon nur als „Hirngespinste“ aufzufassen sind.[1]) Aber wir müssen, um das eine fragliche Ende des Gegensatzes zu entdecken unsere Aufmerksamkeit auf die Klammer richten: „(ja überhaupt sinnlichen)“; denn durch das „überhaupt“ wird ganz deutlich, dass damit nur die reinen Anschauungsformen gemeint sein können, da es ausser der empirischen „Sinnlichkeit“ nur noch die reine giebt, welche Raum und Zeit ausdrücken.

Somit ist erwiesen, dass jenes fragliche Gegensatzpaar, zwischen welchem wir das „Tertium“ finden möchten, einerseits in den reinen Kategorien, andererseits den reinen Anschauungsformen besteht, und hieraus ergiebt sich ohne weiteres, dass das Tertium die Eigenschaft der Reinheit an sich tragen muss.

2. Es muss das Tertium intellektuell sein, um mit dem verstandesmässigen Faktor zu harmonieren.

3. Es muss sinnlich sein, um in Berührung mit den Anschauungen zu treten.

„Schema“ soll es genannt werden, und weil es ein notwendiges Glied in der Kette reiner Erkenntnisbedingungen bildet, erhält es den Vornamen „transscendentales“ Schema.[2])

Die transscendentale Zeitbestimmung vereinigt in sich das Geforderte und ist daher geeignet, die Dienste des Schemas zu übernehmen. Unter ihr müssen wir uns eine Vereinigung von Kategorialem und Anschaulichem vorstellen. Die Kategorie soll die Einheit in ihr vermitteln, die Zeit aber ist uns als die, jede Anschauung umspannende, Form des inneren Sinnes bekannt.

Nach Kants Einteilung der Erkenntnisvermögen ist das „Schema“ der Einbildungskraft zuzuordnen. Es ist deshalb ihr Produkt, weil, wie das Schema die Mittelstellung zwischen Kate-

---

[1]) B. 196, 705.
[2]) B. 177.

gorie und Anschauung, die Einbildungskraft die Mittelstellung zwischen Verstand und Sinnlichkeit ausfüllt.

Nun hat Kant zwölf Kategorien; ihnen entsprechend sieht er sich genötigt, zwölf Schemate aufzustellen, in denen er jede der verschiedenen Kategorien für sich eine andere Funktion der Einheit in der Zeitbestimmung ausführen lässt; und somit ergeben sich vier mal drei Schemate, die aber, bei der Verfehltheit der Kategorientafel, nicht einmal von Kant alle aufgezählt werden können. In der That, es ist ganz unmöglich, das auszuführen, was Kant unterliess, und wenn wir die einzelnen Schemate genauer nachprüfen, die angegeben sind, so geraten wir in ein Nebelmeer von Unklarheiten hinein.

Das Schema sollte nach Kant ein Drittes sein, zwischen Anschauung und Verstandesbegriff; und worin besteht es thatsächlich? Es ist nichts mehr und nichts weniger als die Verbindung von Anschauung und Begriff selber, die doch eben das Problem war: die Zeit ist die Anschauungsform, die Kategorie ist der Verstandesbegriff, das Schema ist eine Vereinigung beider, sonst nichts; anstatt eines Dritten, welches wir suchten, legt Kant Eins und Zwei kurzerhand zusammen. Das Problem wird dadurch höchst einfach gelöst, dass es ignoriert wird. So heterogen Anschauung und Begriffe sein mögen, wie Kant zunächst behauptete, im Schema verbindet er sie durch den Machtspruch: fügt euch zusammen. Das Dritte zur Anwendung wird Kant unter den Händen die Anwendung selber.

Doch Kant ist nicht einmal in seiner Terminologie einheitlich, wodurch denn allerdings der Begriff des Schemas zu einem unentwirrbaren Knäuel von Widersprüchen wird. So heisst es z. B.: „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffes . . . nennen.“[1]) Oder:

„Die Verstandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, sind unbestimmt.“[2]) Oder:

„Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Grösse, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit

[1]) B. 179.
[2]) B. 692.

selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes ... enthalte und vorstellig mache."[1])

Aus diesen drei Stellen spricht deutlich, dass wir unter dem Schema ein sinnliches Element, also kein Zwischenglied, sondern die eine Seite des Gegensatzes zu verstehen haben; und wenn dazu noch Kant sagt:

„Es fällt aber doch auch in die Augen, dass, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die ausser dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)."[2])

„Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert."[3])

Wenn also Kant dieses sagt, so müssen wir doch wohl seinen Gedanken derart verstehen, dass er hier durch den Begriff des Schemas nur die Forderung ausgedrückt wissen wollte, die Kategorien nicht auf Dinge an sich anzuwenden, sondern allein auf Erscheinungen, wie er ausführt:

„So sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben."[4])

Aber hat nicht schon die ganze Deduktion uns vor Augen geführt, dass die reinen Verstandesbegriffe unabhängig von der Sinnlichkeit gar keine Gegenständlichkeit ergeben?[5]) Im Schematismus sollten wir erfahren, wie nun mit Hilfe der Sinnlichkeit der Gegenstand durch die Kategorien erzeugt wird, und gerade hierüber werden wir nicht aufgeklärt. Weshalb Kant garnicht die Möglichkeit dazu besass, soll in dem zweiten Teile der Arbeit besprochen werden. Hier ist uns diese Vermutung nur dadurch wahrscheinlich gemacht, dass Kants Begriff des Schemas an

[1]) B. 184.
[2]) B. 185 f.
[3]) B. 187.
[4]) B. 186.
[5]) B. § 22.

keiner Stelle wirklich klar erkennen lässt, dass es ein Tertium zwischen Begriff und Anschauung sei.

Wenn ich ausführte, dass unter dem Schema bald die fragliche Vereinigung, bald die eine Seite des Gegensatzes, die Zeit, bald die blosse Forderung gemeint sei, die reinen Verstandesbegriffe nur auf die Sinnlichkeit anzuwenden, so ist es damit noch nicht genug. Die Schemate sollen die Bedingung enthalten zur Projizierung der Kategorien in die Erscheinungswelt überhaupt, d. h. die Bedingung für die Grundsätze des reinen Verstandes. Nun aber fliesst die Bedingung zum Grundsatze mit dem Grundsatze selbst zusammen. In dem Kapitel „von dem Grunde der Unterscheidung . . .“ wird behauptet:[1] „Die Grundsätze des reinen Verstandes ... enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung.“ Und sehen wir uns doch einmal die Schemate im einzelnen etwas näher an:

„Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substrates der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt.“[2])

Die erste Analogie lautet in der zweiten Auflage:

„Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“.

„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“[3])

Ferner:

„Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt.“[4])

Die zweite Analogie lautet in der ersten Auflage:

„Alles, was geschieht (anhebt, zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“[5])

Es ist klar, die Schemate enthalten eine kurze Zusammenfassung dessen, was die Grundsätze leisten, und sind in der Form so wenig von ihnen verschieden, dass eben dieselben Wendungen in dem Schema und Grundsatze wiederkehren; und dabei ist wohl

---

1) B. 295 f.
2) B. 183.
3) B. 224.
4) B. 183.
5) A. 189.

zu beachten, dass in dem Schema schon alles gesagt ist, und der Grundsatz lediglich wiederholt.

Weshalb unterscheidet dann aber Kant noch überhaupt das Schema vom Grundsatz; was soll es heissen, dass Kant in der Einleitung zur Analytik der Grundsätze ausführt, das erste Hauptstück handele von den sinnlichen Bedingungen, „unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus; das zweite aber von den synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen apriori herfliessen . . . d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.“ [1])

Doch es hat keinen Wert, dass wir uns noch länger bei diesen inneren Widersprüchen und Unklarheiten aufhalten, welche sämtlich daraus entspringen, dass jenes geforderte Tertium nicht als ein solches scharf charakterisiert ist; lohnend wird das Arbeiten mit Kants Unklarheiten erst dann, wenn man die Gründe aufzudecken vermag, weshalb Kant notwendig zu ihnen gedrängt wurde. Alsdann sind sie nur die Bestätigung dafür, dass irgendwo an der Wurzel ein wunder Punkt liegen muss; und hat man ihn erst gefunden, so wird man in jedem Falle für die Arbeit der Besserung reichlich dadurch belohnt, dass man lernt, klarer in dem ewigen Bestand unter den Gedanken Kants zu sehen.

Bevor ich mich jedoch zu dem positiven Teile meiner Besprechung wende, muss ich noch die frühere Behauptung beweisen, dass sich in dem Schematismus ein dogmatisches Vorurteil geltend macht, welches aus der Inaugural-Dissertation übernommen wurde.

Der Schematismus beruht auf der Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand. Allerdings hält Kant die Meinung für gründlich überwunden, dass wir durch den Verstand die Dinge an sich, durch die Sinnlichkeit die Erscheinung erkennen könnten.[2]) Aber wenn er es für zunächst ganz unerklärlich hält, wie man Anschauungen unter Begriffe subsumiert, liegt dem dann nicht doch noch ein Überrest von dem Standpunkt zu Grunde, demgemäss der Verstand und die Sinnlichkeit, durch ihre Anwendung und Geltung in einander ausschliessenden Gebieten, selber zu gänzlich heterogenen Faktoren gestempelt werden? Weshalb sind sie denn heterogen?

[1]) B. 175.

[2]) Vgl. B. 178. „Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen u. s. w. . . .“

Kant meint, Niemand werde sagen, „die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten.“ [1]) Wo ist sie denn enthalten? Im reinen Verstande! Aber weshalb geht dieser nicht auf Erscheinungen? Doch offenbar nur aus dem einzigen Grunde, weil eben die Sinnlichkeit allein das Prinzip der Erscheinungen ist, der Verstand, die Intelligenz, aber mit dem Intelligibeln ursprünglich zusammengehört. Hier also stehen wir wieder im engsten Zusammenhange mit der vorkritischen Dogmatik.

Die Kr. d. r. V. brauchte doch überhaupt von einem Dinge an sich garnichts zu wissen, wenn sie konsequent kritisch in allen ihren Teilen wäre! Dann aber geht es nicht mehr an, die Anschauungsformen als rezeptiv, die Verstandesformen als spontan zu betrachten. Dann fragt es sich nur, nachdem die Anschauungen des Raumes und der Zeit als apriorisch erwiesen worden sind, welcher notwendigen Ergänzung sie noch bedürfen, um das Ziel der Objektivität zu erreichen, welche Methoden das erkennende Bewusstsein ausserdem anzuwenden habe, um diejenigen Probleme zu lösen, die ihm Raum und Zeit stellen, resp. übriglassen. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen dann Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr als feindliche Antipoden, die zu ihrer transscendentalen Eheschliessung des schematischen Priesters bedürfen, sondern im Gegenteile als ein sich ohne fremde Hülfe harmonisch zusammenschliessendes Paar von Methoden, deren jede den Teil ihrer gemeinsamen Arbeit übernimmt, welchen die andere nicht zu leisten vermag. So wird jenes geforderte Ineinander als ein teleologisches Ineinanderarbeiten verstanden, bei welchem gar nicht erfordert, ja nicht einmal erwünscht ist, dass jeder Teil mit dem andern wesensgleich gemacht werde. Keineswegs aber soll das Zusammen als eine teilweise Übereinstimmung gedacht werden.

Weshalb fragt denn auch Kant garnicht danach, wodurch die Beziehung von Raum und Zeit zu einander ermöglicht werde? Das „Neben“ und das „Nach“ sind genau so ursprünglich geschieden, wie das „Nach“ und die sogen. „Kategorie“. Und was bedeutet der Ausdruck der „Subsumption“ im Zusammenhange des Schematismus? Hier steckt noch ein dogmatischer Rest; allerdings ganz anderer Herkunft. In der scholastischen Logik ist eine Vereinigung nur als Subsumption von Begriffen denkbar, und

[1]) B. 177.

in diesem Falle ist allerdings das Übereinstimmen in einem Merkmal, wie bei Teller und Zirkel in dem der Rundung,[1]) notwendig, um die Subsumption zu vollziehen. Aber will ich denn Anschauungsformen den Verstandesformen „subsumieren"? Keineswegs! In dem teleologischen Zusammenhange der Erkenntnisvoraussetzungen ist von einer „Subsumption" der einen unter die andern keine Rede. Ergänzen sollen sie sich; die in dem einen Erkenntnisfaktor vermisste und unerfüllte (gleichsam dialektisch angelegte und geforderte) Bedingung soll der andere hinzufügen, sodass sich alle zu einem einheitlichen Systeme zusammenschliessen.

Die Darstellung dieser Zusammenhänge bildet den Inhalt des folgenden Teiles. Während Kant Kategorien und Anschauungsformen aus Verstand und Sinnlichkeit getrennt ableitet und dann im Schematismus vereinigen möchte, will ich zu beweisen versuchen, dass schon in der Ableitung selbst die Vereinigung im Sinne der Ergänzung implicite enthalten sein müsste. Hierbei wird sich ergeben, dass die Darstellung, welche ich zu Anfang dieses Kapitels von dem Aufbau des Kantischen Systemes bis zum Schematismus gegeben habe, nur teilweise richtig ist; jedoch kam es an jener Stelle einzig darauf an, die Gedankenreihen herauszuheben, welche die Lehre von Schematismus tragen. Wenn ich jetzt abermals daran gehe, die Grundlagen der Vernunftkritik zu mustern, so werde ich nun gerade darauf mein Augenmerk richten, was den Schematismus überflüssig macht, und worin, wie ich glaube, der eigentliche Kern des Kantischen Denkens beschlossen liegt. Daraus resultiert meine Überzeugung, dass die hier vorgetragene Meinung im letzten Grunde mit Kants Gedanken in einer viel engeren Verwandtschaft steht, als die anscheinend radikale Polemik gegen seinen Hauptbegriff, den der Kategorie, vermuten liesse.

---

[1]) B. 176.

II. Teil.

1. Kapitel.

Der eine Stamm der menschlichen Erkenntnis: die Sinnlichkeit.

Was haben wir unter Anschauung zu verstehen? Diese Frage scheint zunächst leicht zu beantworten zu sein: Raum und Zeit als die rezeptiven Formen unserer apriorischen Sinnlichkeit.[1]) Des näheren führt Kant aus, dass wir es dann mit der Form der Anschauung zu thun haben, wenn die Anschauung nichts enthält „als blosse Verhältnisse".[2]) Raum und Zeit sind also Anschauungsverhältnisse oder, um es spezieller auszudrücken: Raum und Zeit enthalten das als mannigfaltig gegebene Material der Empfindungen,[3]) welche durch dieses Enthaltensein zueinander in Beziehung treten.

Dadurch wird zweierlei mit Raum und Zeit in engere Verbindung gebracht: Einmal die Empfindungsinhalte und zweitens deren Form, die Mannigfaltigkeit. Wir wollen untersuchen, in welchem Verhältnis Raum und Zeit zu diesen beiden Faktoren stehen.

Was zunächst ihr Verhältnis zu den Empfindungsinhalten angeht, so werden gerade in Bezug hierauf Raum und Zeit mit dem Prädikate der Rezeptivität ausgestattet.[4]) Und weil nun der Verstand nach Kant spontan gedacht wird, so entsteht eine gewisse Stufenfolge und Überordnung zwischen reiner Sinnlichkeit und reinem Verstande, entsprechend ihrer Stellung zu dem Empfindungsmateriale.[5]) Danach wird der Verstand das „obere" Erkenntnisvermögen genannt,[6]) dementsprechend der Sinnlichkeit der Titel des „unteren" Erkenntnisvermögens zufällt. Denn diese rückt dem Empfindungsmateriale dadurch näher, dass in ihr allein uns Gegenstände gegeben werden, wohingegen der Verstand dieselben denkt; „weil die Bedingungen, worunter allein die Gegen-

---

[1]) B. 43. 93.
[2]) B. 67.
[3]) B. 34.
[4]) B. 33. 61.
[5]) B. 93.
[6]) B. 169.

stände der menschlichen Erkenntnis gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden".[1])

Dies ist im Wesentlichen derjenige Standpunkt, welchen Kant in der Ästhetik vertritt, auf dem er also Sinnlichkeit und Verstand auf das entschiedenste scheidet. Hier finden wir noch deutlich die Anklänge an den vorkantischen Rationalismus, in dem Leibniz die Materie als blosse Passivität, Gott als reine Aktion darstellt, wobei mit den unklaren und verworrenen Vorstellungen der Sinnlichkeit der Zustand des Leidens, mit den klaren und deutlichen Vorstellungen des Verstandes der Zustand der Spontaneität verbunden ist. Obgleich nun Kant aufs energischste die Ansicht bekämpft, dass die Sinnlichkeit nur eine korrumpierte Vorstufe zum Verstande bedeute,[2]) so ist es ihm doch noch nicht völlig gelungen, alle jene dogmatischen Vorurteile über Bord zu werfen. Leibniz hatte nämlich durch den Verstand die inneren, metaphysischen Beziehungen der Dinge an sich erkennen wollen und die Erscheinungsweise in Raum und Zeit nur als ihre „äusseren" Verhältnisse anerkannt. Kant lässt uns zwar überhaupt keine Dinge an sich mehr erkennen, aber anstatt nun dem Erkenntnisinhalte, den Empfindungen, die Gesamtheit der Erkenntnismethoden einheitlich und gleichberechtigt gegenüber zu stellen, lässt er hier noch eine ganz unberechtigte, derjenigen von Leibniz analoge, Stufenfolge bestehen, indem er Sinnlichkeit und Verstand als rezeptives und spontanes Vermögen von einander trennt.

Wenn wir den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität anbringen wollen, so dürfen wir ihn allein auf das Verhältnis von Erkenntnisinhalt und Erkenntnisform überhaupt anwenden, d. h. reine Sinnlichkeit und reiner Verstand sind in gleicher Weise als spontan zu erklären. Und was den Terminus der Rezeptivität angeht, so hat er allerdings in Kants System eine Berechtigung; dann aber kann er nur das bedeuten, was Kant sonst die mögliche Erfahrung nennt. In dieser Beziehung ist wiederum der ganze Komplex von Methoden zur Objectivität rezeptiv zu denken. Mit anderen Worten: Sobald wir die Erkenntnismethoden als a priori, vor aller Erfahrung gegeben ansehen, dürfen wir sie spontan nennen; sobald wir aber ausdrücklich wollen, dass sie sich stets auf eine empirische Gegebenheit beziehen, heissen sie rezeptiv.

---

[1]) B. 30.
[2]) B. 60/61.

Doch wäre es überhaupt besser, diese Terminologie ganz aufzugeben, da sie gar zu leicht irre führen kann.

Jedenfalls ist das Verhältnis von Raum und Zeit zu den Empfindungsinhalten prinzipiell kein anderes als das der Erkenntnisformen überhaupt zu den Inhalten; beide Methoden stehen als Formen dem Inhalte gleichwertig gegenüber. Denn beide sind nur in engsten Wechselbeziehungen zu einander aufzufassen.

Wie steht es nun zweitens mit der Mannigfaltigkeitsform, welche mit Raum und Zeit im Zusammenhange auftritt? Sie ist für unsere Zwecke von ungleich erheblicherer Bedeutung. Bei ihrer Zergliederung sehen wir uns ebenfalls gezwungen, über die transscendentale Ästhetik hinauszugehen. Aber diesmal können wir uns auf Kant selbst berufen, da er in der transscendentalen Analytik die transscententale Ästhetik selber überwand.

Wenn wir von dem gegebenen Inhalte absehen, so bleiben uns noch zwei Bestandteile für die reine Anschauung. Einmal der, den jenes nicht weiter definierbare „Nach" und „Neben" ausdrückt, und dann die Mannigfaltigkeitsform. In dem „Nach" und „Neben" müssen wir offenbar dasjenige erblicken, was spezifisch „anschaulich" ist; wir können es nicht weiter zurückführen, wir sind uns dessen unmittelbar bewusst und wissen keinen Grund anzugeben, warum gerade hierin allein das Empirische gegeben wird. Doch folgt etwa hieraus, dass dieses „Nach" und „Neben" auch ein gänzlich voraussetzungsloses Bestehen für sich allein einschliesse? Ich meine, können wir die blosse Anschauung des Nach und Neben erfassen, d. h. bloss jene typische Direktion, welche in ihnen ausgedrückt ist, ohne dass diese Direktion ausser einem zugehörigen Inhalte für die Anwendung noch anderer Formen zur Voraussetzung bedürfe? Ist die Form des anschaulichen „Nach" und „Neben" eine selbständige und von anderen Formen unabhängige Form? Nein![1]) Schon in dem Ausdrucke der „Direktion" ist die Bedingung angedeutet, welche die blosse Anschauung zur Voraussetzung hat. Eine Direktion ist nur denkbar zwischen zwei Punkten, das heisst zwischen einer Mannigfaltigkeit! Wenn ich daher den Begriff des Neben und Nach zu Ende denke, stosse ich notwendigerweise auf den Begriff eines „Vielen" überhaupt. Nun setzt aber die Vielheit wiederum den

[1]) Dagegen Kant, B. 128: „die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise."

Begriff der Einheit voraus; denn ohne die Zusammenfassung ist das Hinausgehen über das Eine zum Vielen unmöglich.[1]) Vielheit und Einheit sind Korrelate, sie drücken ein Verhältnis aus, und zwar das einfachste Verhältnis unter allen möglichen, dasjenige, welches unumgängliche Voraussetzung aller anderen Verhältnisse ist. Dadurch ist dies Verhältnis auch Voraussetzung von Zeit und Raum, welche, wie wir vorher sahen, Kant als „Verhältnisse" bezeichnet. Es ergiebt sich, dass die Anschauungsformen ganz spezielle Verhältnisse ausdrücken, während in dem Begriffe der Mannigfaltigkeit das allgemeinste Verhältnis überhaupt angegeben wird.

Werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick rückwärts auf jenes Prädikat der Rezeptivität, welches Kant der Sinnlichkeit beilegt. Wie ist es wohl zu denken, dass mit einer Verhältnisvorstellung als solcher Passivität verbunden sei?! Wenn ich aus A in der Weise des Nach und Neben heraus- und hinübergehe zu B, ist dieses Verhalten mit dem Begriffe des Empfangens vereinbar? Im Gegenteil, es ist allein als eine Thätigkeit zu bezeichnen, sonst verlieren diese Worte jeden verständlichen Sinn!

Ich gehe jetzt weiter: jene Mannigfaltigkeit in ihrem Bezogensein auf Einheit nennt Kant Synthesis und im Gegensatze zu Affektionen der Sinnlichkeit Funktion des Verstandes.[2])

„Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen."[3])

Demgemäss wäre die Mannigfaltigkeitsform eine Funktion zu nennen und als solche dem Verstande zuzurechnen. Nun setzen Raum und Zeit diese Form voraus; folgt nicht hiernach, dass die Anschauungsformen den Verstand zur Bedingung ihres Bestehens machen? Kant hat sich selber dies Problem gestellt. In § 26 sagt er in einer Anmerkung:[4])

„Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, sodass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges,

[1]) B. 130.
[2]) B. 102|103.
[3]) B. 93.
[4]) B. 161.

die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloss zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt [!]) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raum und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes."

Schon vorher[1]) führt Kant in Übereinstimmung mit der soeben mitgeteilten Anmerkung aufs deutlichste aus, dass der Raum der Geometrie unter eine synthetische Einheit des Bewusstseins gebracht werden müsse. „Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins)im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird."[2])

B. 162 heisst es: „Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz." Hiernach also bedarf die Geometrie eines verstandesmässigen Elementes.

Nun vergleiche man dies: „In der transscendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, dass wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt." [3])

Und: „Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnis vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel giebt.[4]")

Aus diesen beiden Stellen ersehen wir, dass Kant in der Ästhetik ohne jegliche Verstandeselemente die Geometrie dedu-

---

[1]) B. 137|88.

[2]) Vgl. Fortschritte (Dürrsche Ausgabe) S. 102, wo Raum u. Zeit nur durch die tr. Einht. d. App. objektiv werden, ohne welche „wir garnichts von ihnen aussagen könnten."

[3]) B. 36.

[4]) B. 55.

ziert, und wir haben hier somit die epochemachende Wandlung verdeutlicht, welche Kant in der transscendentalen Analytik den Standpunkt der transscendentalen Ästhetik überwinden liess.

Doch wenn sich sein Standpunkt änderte, weshalb änderte er nicht auch seine Terminologie? Weshalb passte er sie nicht seinen neuen Resultaten an? Nachdem einmal feststand, dass die Geometrie des zum „Gegenstand" und zur „formalen Anschauung" gewordenen Raumes bedurfte, war es nicht mehr möglich, die Funktion der Synthesis als blossen Verstandesfaktor aufzufassen, und sogar als dessen oberstes Charakteristikum hinzustellen,[1]) wenn anders der Standpunkt beibehalten werden sollte, dass die reine Sinnlichkeit zur Deduktion der Geometrie ausreiche.

Kant suchte, um diesen Komplikationen zu entgehen, nach einem Auswege und fand ihn in dem Vermögen der Einbildungskraft, jenem schwer zu verstehenden Mitteldinge zwischen Sinnlichkeit und Verstand, dem er nunmehr die Funktion der Synthesis zuweist. Im Grunde genommen verschleiert sie nur den Bruch, der zwischen Analytik und Ästhetik klafft; denn während ich hier zu zeigen versuchte, dass in der inneren Struktur von Raum und Zeit schon der Begriff der Synthesis angelegt ist, hat Kant, wie schon bemerkt, einen anderen Weg eingeschlagen, um den Begriff der Synthesis aufzudecken. Er fand ihn in einem von der Sinnlichkeit schroff geschiedenen zweiten Grund„vermögen" unserer Erkenntniskräfte, in einem ganz anderen Zusammenhange. Nun wird ihm im Fortgange seiner Untersuchung bewusst, dass der Raum, wenn man mit diesem Begriffe die Vorstellung einer „unendlichen gegebenen Grösse"[2]) verbinden soll, schon die Synthesis und Einheit der Apperzeption erfordert. Und da diese erforderliche Verbindung von rezeptiven Anschauungsformen und der spontanen Urfunktion des Verstandes[3]) rätselhaft bleibt, so muss die „Einbildungskraft" zur Hülfe gerufen werden als ein drittes Vermögen der Vermittlung. An einer Stelle[4]) heisst es: „Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die apriori möglich und notwendig ist, kann figürlich (synthesis speciosa) genannt werden . . . Allein die figürliche Synthesis, wenn sie bloss auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, d. i. diese

[1]) B. 137.
[2]) B. 39.
[3]) B. 161.
[4]) B. 151.

transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschiede von der bloss intellektuellen Verbindung, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heissen" . . .

Diese Stelle ist nur so zu verstehen, dass die Einbildungskraft von der Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) zur Anschauung herüberleitet: Kant spricht von der „transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft", „welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit" ist.[1]) Hier steckt schon in nuce das ganze Problem, das der Schematismus später aufwirft; jedoch dies kann ich erst dann des näheren erläutern, wenn ich das Verhältnis der Kategorien zur transscendentalen Einheit der Apperzeption besprochen habe, da ja der Schematismus von einer Subsumption der Anschauungen unter reine Verstandesbegriffe redet, und hier nur die Einheit der Apperzeption mit den Anschauungen durch das tertium der synthesis speziosa verbunden wird. Soviel aber ist sicher, dass, wenn meine Behauptung richtig ist, es sei hier schon der Schematismus zu fixieren,[2]) Kant das in ihm enthaltene Problem auf jeden Fall schon in der Deduktion zu lösen hatte, nicht aber erst in dem zweiten Buche der Analytik, das von den Grundsätzen handelt.

Jetzt möchte ich noch hervorheben, dass der Begriff der Einbildungskraft genau jene schwankende Bedeutung aufweist, welche ich oben für die Bedeutung des Schemas hervorhob. Zu diesem Behufe stelle ich fünf Stellen nebeneinander, welche in kurzem Abstande in der Analytik zu finden sind:

„Die Synthesis überhaupt ist . . . die blosse Wirkung der Einbildungskraft."[3])

„Das erste reine Verstandeserkenntnis also . . . ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption."[4])

„Verbindung . . . ist allein eine Verrichtung des Verstandes."[5])

---

[1]) B. 152.

[2]) Es stimmt hiermit übrigens auch Kants Anweisung B. 181 überein, wo er das Schema „Ein transscendentales Produkt der Einbildungskraft" nennt.

[3]) B. 103.

[4]) B. 137.

[5]) B. 134|135.

„Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft . . . zur Sinnlichkeit.“[1])

„So ist die Einbildungskraft... ein Vermögen, die Sinnlichkeit apriori zu bestimmen . . . die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft..., welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ ist.[2])

Sonach vereinigt die Einbildungskraft sowohl Verstand als Sinnlichkeit unter sich, bald wird sie dem einen Erkenntnisfaktor, bald dem anderen zugezählt, und schliesslich wird sie als eine Wirkung des einen auf den anderen charakterisiert, woraus erhellt, dass in ihr nichts weiter als der Gedanke zum Ausdruck kommt, es solle der Verstand mit der Sinnlichkeit in Beziehung gesetzt werden.[3]) Wie diese Beziehung zu denken sei, darüber finden wir in jenem Vermögen keinen sicheren Aufschluss.

Jedenfalls aber hat Kant in der Einbildungskraft einen Begriff gefunden, welcher es ihm ermöglicht, die Resultate und die Terminologie der transscendentalen Ästhetik beizubehalten, ohne mit den Ausführungen der transscendentalen Analytik in offenkundige, unvereinbare Widersprüche zu geraten. Denn wenn man ihm vorhalten würde, dass doch schon Raum und Zeit ein Verstandeselement erforderlich machen, sofern man deren Begriffe zu Ende denkt, hätte Kant die Entgegnung in Bereitschaft, dass es eben jene sinnliche Einbildungskraft ist, welche die Synthesis für Raum und Zeit liefere.

Doch ich will diese Terminologie Kants nicht gebrauchen, da sie nur zu geeignet ist, Probleme zu verschleiern. Vielmehr fasse ich das Resultat der bisherigen Untersuchung folgendermassen zusammen.

I. Die transscendentale Ästhetik kann für sich allein nicht bestehen bleiben, bedarf vielmehr einer Vervollständigung und Umgestaltung durch die transscendentale Logik.[4])

Die Frage: Was haben wir unter reinen Anschauungen zu verstehen, darf nicht mehr im Sinne der transscendentalen Ästhetik beantwortet werden: Raum und Zeit sind gleich den rezeptiven Formen unserer apriorischen Sinnlichkeit.

---

[1]) B. 151.
[2]) B. 152.
[3]) A. 124.
[4]) cf. Riehl, Kritizismus I, 385 und 356.

Sondern, sofern Raum und Zeit die Mathematik begründen, sind sie keineswegs blosse Anschauungen; sie enthalten vielmehr notwendig ein verstandesmässiges Element: die Synthesis und die transscendentale Einheit der Apperzeption.

„Dass sie“ (nämlich die transscendentale Einheit der Apperzeption) „diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: dass selbst die reineste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe apriori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sind.[1])

II. Ferner sind Raum und Zeit nicht als rezeptiv zu verstehen, sondern eben wegen ihrer Beziehung zur Verstandesfunktion der Synthesis sind sie ebenso spontan wie diese.

III. Dasjenige, was im eigentlichen Sinne des Wortes reine Anschauung ist, d. h. was in Raum und Zeit ausschliesslich „angeschaut“ wird, ist allein die „Direktion“ des „Nach“ und „Neben“.

Wohlverstanden! Nicht etwa das Nach-Einander! Das „Einander“ erfordert schon die Hülfe der Synthesis; das Eine und das Andere ist nicht zu denken ohne die Beziehung beider vermittelst eines Dritten.

IV. Die Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt, die in dem „Einander“ ausgedrückt wird, ist die Grundlage jedes Verhältnisses.[2]) Demgegenüber bedeutet die Direktion des „Nach“ und „Neben“ eine Spezialisierung der Synthese, ein ganz bestimmtes Verhältnis. Dieses letztere bitte ich wohl zu beachten, da es uns bald von Erheblichkeit werden wird.

Der Einfachheit halber und in Übereinstimmung mit Kants Formulierung in der ersten Anmerkung zu § 26 nenne ich den ganzen Komplex von Erkenntnismethoden, welche die reine Mathematik erstehen lassen, die formale Anschauung, d. h. also das Zusammen von 1. Form der Anschauung, d. i. des „Neben“ und „Nach“ mit 2. der Synthesis oder der Funktion der Beziehung einer Mannigfaltigkeit auf die transscendentale Einheit der Apperzeption.

---

[1]) A. 107. Dies in dimentralem Gegensatz zu der Stelle: B. 123: „Denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.“

[2]) Vgl. W. Windelband, Vom System der Kategorien (Philosophische Abhandlungen. Chr. Sigwart zum 70. Geburtstage gewidmet. Tübingen, 1900. S. 43 ff.)

Soweit es für unsere Zwecke benötigt wird, ist somit der Eine Stamm[1]) der menschlichen Erkenntnis besprochen, die Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauungen. Es bleibt noch der andere zu erledigen, der Verstand oder das Vermögen der Begriffe.

2. Kapitel.
Der andere Stamm der menschlichen Erkenntnis: Der Verstand.

Was haben wir unter den reinen Verstandesbegriffen, unter den Kategorien, zu verstehen?

Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns vergegenwärtigen, woher Kant sie bekommt, und dann, welche Aufgabe sie zu lösen haben.

Wie findet Kant seine Kategorien? Neben der Sinnlichkeit steht der Verstand, das Vermögen der Begriffe. „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt.“[2])

Das Urteil ist dementsprechend das Problem, um welches sich die ganze transscendentale Analytik gruppiert.[3]) Es gilt also, genau festzustellen, was ein Urteil ist.

Nun hat aber Kant zwei verschiedene Theorien über das Wesen des Urteils, woraus die ausserordentliche Schwierigkeit für das Verständnis der Kategorien und deren mangelhafte Konstruktion resultiert.

Kants erste Urteilstheorie.

Um die eine von diesen Urteilstheorien, welche meiner Überzeugung nach dauern wird, zu verstehen, soll uns zunächst eine Gegenüberstellung von Urteil und Anschauung behülflich sein.

Die Einleitung zur transscendentalen Dialektik giebt uns den Kernpunkt, auf den es ankommt. Nach ihr treten Wahrheit und Irrtum niemals in einer Anschauung auf.[4]) Die Vorstellung der Sinne ist rein subjektiv, und da sie folglich keinen Anspruch auf Geltung erhebt, so kann sie nicht vor dem Richterstuhle der

---

1) B. 29.
2) B. 93.
3) B. 94.
4) B. 350 f.

Wahrheit verurteilt werden. Erst indem ich urteile, setze ich eine Beziehung zur Norm, erst das Urteil trägt die Vorstellungen aus dem Bereich der Subjektivität in dasjenige der Objektivität hinüber; meine Vorstellungen habe ich, meine Urteile behaupte ich; was ich habe, kann man nur versuchen, mir zu entreissen; erst und allein, was ich behaupte, kann man versuchen, mir zu widerlegen. Kant führt diesen Gedanken näher aus:[1]) Eine Vorstellungsbeziehung trägt nur dann die Dignität eines Urteiles an sich, wenn sie unter der „objektiven Einheit der Apperzeption" steht: „Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist"[2]) ... Und „darauf zielt das Verhältniswörtchen „ist" in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden."[3]) Das Beispiel, welches Kant giebt, ist zwar nicht in jeder Beziehung unangreifbar, aber was er meint, wird dadurch deutlich, und ich führe es deshalb an, weil es zugleich ein Kuriosum zur Widerlegung seiner eigenen Urteilstafel enthält, das genau den wunden Punkt trifft, an welchem die ganze Urteils- und Kategorienlehre krankt: „Nach den letzteren [gemeint sind die Gesetze der subjektiven Assoziation in der blossen Wahrnehmung] würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer."[4]) — In dem ersten „Satze" (wie ich ihn im Unterschiede zum Urteile nennen will) meint Kant, wird nichts Objektives gesagt; und weshalb? Bloss weil ich die Behauptung hypothetisch auf mich selber eingeschränkt habe. Nun kann ich aber erwidern: dieses Ich, von welchem hier die Rede ist, repräsentiert ein Stück der empirischen Wirklichkeit. Es ist keinenfalls das logische Subjekt, welches in dem ganz unpersönlichen „ich denke" alle meine Vorstellung „muss begleiten können".[5]) Folglich wird in dem vorliegenden hypothetischen Satze ein Verhältnis behauptet, zwischen einem Druckgefühl und dem einen Körper tragenden Ich. Man kann ohne weiteres den Sinn dieses hypothetischen Satzes so umformen, dass aus ihm ein Urteil entsteht, in dem auch jenes Verhältniswörtchen „ist" auftritt, das auf objektive Einheit

---

[1]) § 19.
[2]) B. 141|142.
[3]) B. 142.
[4]) B. 142.
[5]) B. 131.

zielt: „Das Tragen eines Körpers ist bei mir begleitet durch ein Gefühl der Schwere.“

Dies ist aber zweifellos nicht derjenige Sinn des Satzes, den Kant meinte; dieser Sinn entspricht ja völlig allen Anforderungen, die er an ein „Urteil“ stellt; und aus dem hypothetischen Satze wäre ein Urteil geworden. Kant wollte etwas anderes ausdrücken: Die Vorstellungsbeziehung zwischen dem Druck der Schwere und dem Tragen eines Körpers sollte nicht objektiviert werden, sie sollte in dem Bewusstsein eines Individuums lediglich da sein. Aber ist dies überhaupt möglich, wenn ich die Vorstellungsbeziehung in die Form eines Satzes kleide? Genügt hierzu schon die Einschränkung durch die Form der Hypothese? Nein, denn jeglicher Satz, welcher Art er auch sei, wird dadurch, dass ich ihn aufstelle, bejaht oder verneint, damit aber in Beziehung zur Objektivität und Gegenständlichkeit gebracht. Denn wie durch die neuere Logik (Sigwart, Brentano, Lotze, Bergmann, Windelband, Rickert) bewiesen ist, hat die Qualität des Urteiles jedenfalls nur insofern zwei Seiten: die Bejahung und die Verneinung, als das hypothetische Urteil nicht ein drittes gleichberechtigtes Glied neben jenen beiden ist, sondern sich bei näherer Analyse jederzeit als eine positive Aussage über eine Vorstellungsbeziehung erweist. Ausserdem aber hat die Klasse der Qualität noch insofern eine ganz besondere Stellung, als in ihr dasjenige zum Ausdruck gelangt, was den typischen Unterschied zwischen subjektivem und objektivem überhaupt ausmacht. Die Subjektivität nämlich liegt allein in der Sphäre des Vorstellens; die Beziehung zur Objektivität tritt sofort auf, sobald die Vorstellungen in ein Urteil gefasst werden, mag in diesem Urteile inhaltlich auch immer eine hypothetische Einschränkung enthalten sein. Hier handelt es sich keineswegs um den Unterschied der Wahrheit und Falschheit, in inhaltlicher Beziehung; es kommt nicht darauf an, ob das Gefühl der Schwere thatsächlich auftritt oder nicht, sondern es interessiert uns nur die Frage, wann das theoretische Verhalten keinen Anspruch auf Objektivität erhebt, und wann im Gegenteile es sich darum bewirbt. Das erstere ist lediglich dann der Fall, wenn ein blosses Vorstellen oder Beziehen von Vorstellungen aufeinander vorliegt.

In der Frage ist insofern schon eine gewisse Stellungnahme zur Objektivität angebahnt, als in ihr das Verlangen ausgesprochen wird, diese Stellungnahme auszuführen. Und das Urteil, d. h.

jeder Satz, welcher eine Bejahung oder Verneinung enthält, bezieht das rein vorstellungsmässige Gebilde auf den Wert, welcher die Schranken der Subjektivität überwindet; denn im Bejahen drücke ich aus, dass der Vorstellungsinhalt Gültigkeit und Notwendigkeit habe, in der Verneinung verwerfe ich sie.

Kants inhaltliche Einschränkung auf das individuelle Subjekt ist als solche ohne Belang, wofern dieser Satz als ein gültiger ausgesprochen werden soll. Denn das individuelle Subjekt ist selber ein Stück des empirischen Seins, eine Objektivität. Also fällt das logische Subjekt in diesem Falle ein Urteil über ein Stück der empirischen Wirklichkeit, welches prinzipiell vor allen andern keine Sonderstellung einnimmt. Eine Restriktion im Inhalte des Urteils hilft uns noch garnichts, um die Subjektivität gegen die Objektivität abzugrenzen; wir müssen vielmehr formal aus der Urteilsform herauskommen. Dies geschieht dadurch, dass wir überhaupt nicht urteilen, und nur dadurch. Bewusstseinsinhalte und deren Verknüpfungen sind allein subjektiv; nie aber Urteile, und mögen sie sich noch so sehr inhaltlich auf eine individuelle Thatsache einschränken. Als Urteile setzen sie immer die Bejahung oder Verneinung des Wertvollen oder Wertwidrigen voraus; auch das Thatsachenurteil ist seinem logischen Sinne nach vom Werte abhängig; und so ist das Urteilen nur in einem Wertzusammenhange möglich, dadurch aber immer auf Objektivität bezogen; und Objektivität ist ein Wertbegriff.[1])

Kant konnte also auf die reine Assoziation in der bloss subjektiven Wahrnehmung solange nicht unbedingt korrekt exemplifizieren, als er sie in einem bejahten Satze formulierte. Nichtsdestoweniger wird jedermann verstehen, was Kant meinte, nämlich die blosse Assoziation in der Wahrnehmung vom Tragen des Körpers und dem Gefühl der Schwere, im Gegensatze zu der Behauptung, dass Schwere und Körper im Objekte verbunden seien.

Der Gegensatz also von subjektiv und objektiv fällt zusammen mit dem Gegensatze von Vorstellungssynthese und Bejahung dieser Synthese. Wie ginge auch Kant sonst über Hume hinaus! Die Geltung der einzelnen assoziativen Vorstellungsverknüpfungen hatte Hume zum Problem gemacht und durch eine Betrachtung in der Sphäre des Seins zu erledigen gesucht. Kant sah ein, dass das Sein von dem Gelten abhängt, dass erst im Urteile

[1]) Vgl. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., 1904, S. 105, 130.

ein Verhältnis ausgedrückt wird, welches objektiv „gültig“ ist, dass im Vorstellen allein nie Objektivität auftreten kann. Die blossen Vorstellungsverhältnisse haben noch garnichts mit Objektivität zu thun. Erkenntnistheoretisch ist „objektiv“ von „gültig“ abhängig. Kant also hebt hier, streng beim Wort genommen, die Sphäre des Geltens über die Sphäre des Seins hinaus, giebt ihr die logische Priorität; d. h. er behandelt die Frage nach der Geltung der assoziativen Vorstellungsbeziehungen als ein Wertproblem. Hume sah nicht ein, dass zwischen Urteilen und Assoziieren ein prinzipieller Unterschied bestünde, Kant war der erste, welcher ihn kritisch zu verwerten verstand.

Kants zweite Urteilstheorie.

Aber Kant hat diesen Unterschied leider nicht immer mit voller Schärfe gemacht: Urteilen und Assozieren gehen gar zu oft in einander über; denn Assoziation im weitesten Sinne ist Synthese, und die Funktion der Synthesis ist die Grundlage des Verstandes. Demgemäss definiert Kant anderwärts [1]) das Urteil erheblich anders als wir eben gesehen haben: „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen.“ In dem ersten Zusammenhange hatte Kant unter „Urteil“ nur dasjenige Verhältnis von Vorstellungen verstanden wissen wollen, welches zur objektiven Einheit der Apperzeption gebracht wird; keineswegs die blosse Einheit unter unseren Vorstellungen. Nun könnte man vielleicht diese letztere Bestimmung nur als eine vorläufige ansehen, weil sie in dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe aufgestellt wird, während die andere, strengere Anforderung an das Wesen des Urteils erst später, im Zusammenhange der Deduktion [2]) auftritt. Aber diese Überlegung ist nicht von entscheidender Wichtigkeit; denn wir haben unser Interesse darauf zu richten, wo Kant seine Kategorien hernimmt; und dazu soll der Leitfaden der Entdeckung, nicht aber die transscendentale Deduktion die Mittel geben. Aufgefunden werden bei Kant die Kategorien an der Hand der Einheitsfunktion zwischen unseren Vorstellungen, nicht aber in derjenigen Handlung des Verstandes, welche die Vorstellungssynthesen zur Objektivität bringt; oder, um es modern auszudrücken: im Anschlusse an die rein „theore-

[1]) B. 94.
[2]) § 19.

tischen", d. h. vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteiles, nicht im Anschluss an das „praktische" Moment der Bejahung. Und da die theoretischen Elemente genau ebenso in der Frage auftreten wie in der Bejahung oder Verneinung, so wäre es prinzipiell gleichgültig gewesen, ob Kant seine Kategorien mit Hülfe einer Tafel der Fragen errichtet hätte oder mit einer Tafel der Urteile. Ferner ist es gänzlich ohne Belang, ob die Kantische Urteilstafel aus objektiv gültigen oder ungültigen Urteilen besteht; soviel ist jedenfalls sicher: da einmal Kant in seiner Urteilstafel allein auf die rein theoretische Synthese sein Augenmerk richtete, so können die ihr entsprechenden Kategorien auch nur die rein theoretischen Beziehungsarten zum Ausdruck bringen, ohne auf die Objektivität der Beziehungen den mindesten Einfluss auszuüben. Dies letztere könnte nur dann der Fall sein, wenn in der Kategorie das transscendental-philosophische Korrelat zu dem praktischen Elemente des Urteils enthalten wäre, dessen logischer Ort in der Bejahung liegt. Bei Kant kann die Kategorientafel wohl alle die verschiedenen Formen aufzeigen, in denen die objektive Natur gedacht wird; nicht aber kann die Kategorie auch das mitenthalten, was jene Gedanken, jene Urteile zur Basis einer objektiv notwendigen Natur macht, was sie über die subjektive Zufälligkeit erhebt.

Aber geben denn überhaupt erst die Urteilssynthesen die gewünschten Formen der Verknüpfung? Wie, wenn wir des Urteils hierzu garnicht benötigen? Wir hatten doch in dem ersten Kapitel dieses Teiles gesehen, dass schon Raum und Zeit zur Begründung ihrer Gegenständlichkeit eine Funktion der Synthesis bedürfen, die der Einbildungskraft zugeschrieben wurde, jenem etwas unbestimmten „Vermögen", von dem wir nicht recht wussten, ob es zum Verstand oder zur Sinnlichkeit gehöre. Ich will versuchen, zu zeigen, dass wir die Urteile garnicht brauchen, um „die Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen" zu entdecken, dass vielmehr hierzu die beiden Formen unserer apriorischen Anschauungen mit Einschluss der Voraussetzungen, welche ich als logisch gefordert darzustellen, mich bemüht habe, völlig genügen. Es käme also darauf an, festzustellen, ob in den „formalen Anschauungen" schon alles gegeben ist, was die Urteilssynthesen erst aufdecken sollen.

Um diesen Beweis zu führen, muss ich einen Umweg über die Grundsätze des reinen Verstandes machen. Sie enthalten die

Grundurteile der mathematischen Naturwissenschaft, d. i. die Anwendung der apriorischen Formen des Verstandes auf die Gesamtheit der empirischen Erscheinungswelt überhaupt. In ihnen ist das Ziel alles dessen erreicht, was sich Kant in der Ästhetik und Analytik erarbeiten wollte. Falls es nun gelingen sollte, festzustellen, dass diese Sätze auch dann formulierbar bleiben, wenn wir auf die Hülfe der Verstandessynthesen in dem Vorstellungskomplexe der Urteile verzichten, uns also lediglich auf die Synthesen der formalen Anschauung stützen, so wäre doch offenbar die Verstandessynthese überflüssig, und alles Überflüssige ist falsch, wenn es Anspruch auf selbständige Geltung erhebt.

Bei diesem Geschäfte kommt uns die Beachtung einer Inkonsequenz bei Kant sehr zu statten; denn streng genommen müssten wir von allen zwölf Grundsätzen den besprochenen Nachweis führen. Doch obschon er ohne Schwierigkeiten zu erbringen ist, giebt es einen kürzeren und bequemeren Weg, den wir einschlagen wollen. Kant sagt[1]: „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann." Aber handelt er auch nach diesem Programme? Keineswegs! Weder Quantität noch Qualität, noch gar die Modalität eines Urteiles haben das geringste mit der Funktion der Einheit unter den Vorstellungen zu schaffen. Diese wird allein durch die Kopula hergestellt; an sie knüpft die Klasse der Relation an, in deren Namen schon der Hinweis ausgedrückt liegt, dass nur sie in Frage kommt. Infolgedessen brauche ich nur diese eine Klasse zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen; und da die Grundsätze über dem gleichen Schema wie die vier mal drei Kategorien aufgebaut sind, so darf ich mich auf die Analogien der Erfahrung beschränken.[2])

Die Grundsätze enthalten die Anwendung der Kategorien auf die empirische Erscheinungswelt überhaupt; in ihnen sollen sich die Verstandesformen in die Gesamtheit der inhaltlich erfüllten Erfahrung projizieren. Kategorien und Grundsätze unterscheiden sich darin, dass die Kategorien leere Formen des Verstandes sind,

---

[1]) B. 94.

[2]) Der Verfasser wollte hier noch begründen, warum er die Kategorie der Wechselwirkung zu besprechen, gleichfalls für unnötig hielt.
Anm. des Herausgebers.

die Grundsätze aber die kategorialen Begriffe in Urteile umbilden, welche den Inhalt der Erfahrung mitumspannen.

Die erste Analogie lautet nun folgendermassen:

„Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“[1])

Wie wird das jetzt bewiesen? Wir sollten annehmen, dass der Beweis nach folgendem Schema aufgebaut sein müsste:

1. Die Kategorie der Substanz drückt eine verstandesmässig-begriffliche Einheit der Synthesis aus.

2. Diese substantielle Synthesis unterscheidet sich durch einen gewissen Verstandesfaktor von den übrigen Kategorien, wodurch gerade sie ihre Individualität erhält. Das Spezifische der Substanz-Synthesis wäre klarzulegen.

3. Auf diese besondere Synthesis wäre die Gesamtheit der Erscheinungswelt zu beziehen.

4. Hierbei müsste sich als Resultat der oben zitierte Satz ergeben.

Anstatt dessen lautet der Beweis ganz anders:

1. Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv, also immer wechselnd.

2. Ohne ein Beharrliches ist kein Zeitverhältnis.

3. Nun kann die Zeit an sich nicht wahrgenommen werden.

4. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung das Substrat anzutreffen sein, welches die „Zeit überhaupt“ vorstellt, aber selbst nie wechseln kann.

5. Dieses Substrat ist die Substanz.

6. Folglich beharrt die Substanz bei unveränderlichem Quantum.

In diesem Beweise Kants ist von der Anwendung eines Verstandeselementes auf die Erscheinungswelt garnicht die Rede; es handelt sich dabei vielmehr darum, die Zeit überhaupt, d. i. ein Anschauungselement, in Zusammenhang mit der Erscheinungswelt zu setzen; wobei sich ergiebt, dass ein Beharrendes als notwendige Voraussetzung für die Vorstellung der „Zeit überhaupt“ in den Gegenständen anzutreffen sein müsse. Dieses Beharrliche ist der Begriff der Substanz!

---

[1]) B. 224.

Hier scheint mir doch Kant einen wesentlich anderen Weg gewählt zu haben zur Entdeckung der Kategorie, als wie sein Leitfaden ihn vorschlug. Diesem entsprechend musste die Substanz mit dem kategorischen Urteil in Verbindung gebracht werden; eine völlige Unbegreiflichkeit! In dem Beweise des Grundsatzes entpuppt sich die Kategorie der Substanz als die Bedingung für die Vorstellung der Zeit überhaupt. Weshalb konnte man da nicht kürzer gehen und direkt die „formale Anschauung" weiter zergliedern, anstatt mit dem ganzen ungeheuren Apparat des Verstandesvermögens die ohnehin schon schwierige Untersuchung nur noch weiter zu belasten? Man hätte auch ohne die Urteilsanalyse die Substanz entdeckt!

Weshalb aber thut Kant dies nicht? Ich habe den Grund schon früher genannt: Weil er nur aus demjenigen Teile des vollständigen Urteiles die Kategorien der Naturwissenschaft (!) ableitet, welcher lediglich die Synthese der Vorstellungen enthält. Aber ist denn die formale Anschauung nicht auch schon eine Synthese von Vorstellungen? Worin unterscheiden sich denn Kategorie und formale Anschauung? Darin auf jeden Fall nicht, dass in beiden eine verschiedene Funktion der Einheit anzutreffen wäre. Überhaupt erklärt doch Kant als das alleinige Prinzip jeder giltigen apriorischen Synthese die Anschauung: „Was ist nur aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit."[1]) Die metaphysischen Synthesen bestehen bloss deswegen nicht zurecht, weil ihnen das Band der Anschauungen fehlt. Die Mathematik aber und die Naturwissenschaft gelten nur, weil die apriorischen Anschauungsformen ihre Synthesen möglich machen. Also muss doch die Synthese der Naturwissenschaft (!), d. i. die aus der Einheitsfunktion des Urteils abgeleitete Kategorie, notwendig mit der Synthese der apriorischen Anschauung übereinstimmen, muss sie enthalten! Denn es kommt ja nur darauf an, dass die Anschauung eine Synthese zustande bringt, und so muss die Funktion der Einheit des Vorstellungskomplexes im Urteile bereits auf die Anschauung hin orientiert sein, falls diese Einheit objektiv sein soll. Die Vorstellungssynthese eines auf die Grundvoraussetzungen der Kantischen Naturwissenschaft gerichteten Urteiles

---

[1]) B. 194.

ist notwendig der Synthese gleich, die in der formalen Anschauung auftritt.

Wir haben also gesehen: die Substanz lässt nach Kants eigner Darlegung sich gewinnen, auch ohne eine Analyse der Einheitsfunktionen des Verstandes im Urteile.

Und die Kausalität?

Ihr ist die zweite Analogie gewidmet:

„Grundsatz der Erzeugung. Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“[1])

Der in der zweiten Auflage hinzugekommene „Beweis“ hebt folgendes hervor: Wir können die Zeit selbst nicht wahrnehmen; daher können wir nicht gleichsam empirisch feststellen, was im Objekte vorhergehe, der Zustand A, oder der Zustand B; und es ist ein scharfer Unterschied zu machen zwischen der Abfolge der Vorstellungen A und B in meiner Imagination und ihrer Abfolge im Objekte. Zum Begriffe der Erfahrung aber gehört, dass eine objektiv notwendige Abfolge von A und B erkannt werde. Hierzu verhilft mir nun nicht die blosse Vorstellung von A und B im inneren Sinne und in dessen Form, der Zeit. Vielmehr muss die zeitliche Reihe noch ein reiner Verstandesbegriff umformen und in die Objektivität überleiten, dadurch, dass er sie notwendig macht und einer Regel unterwirft. Dies leistet die Kausalität, folglich „geschehen“ in einer möglichen Erfahrung „alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“.[2])

Hier scheint Kant den Ansprüchen viel vollkommener zu genügen, die wir an den Beweis der Grundsätze stellen dürfen, als in der ersten Analogie: Hier ist es in der That der reine Verstandesbegriff, welcher in seiner Anwendung auf die Erscheinungswelt den betreffenden Grundsatz der reinen Naturwissenschaft ergiebt, und es ist zunächst nicht abzusehen, wie wir ohne ihn auskommen können.

Doch betrachten wir einmal genauer, was denn eigentlich dasjenige ist, das über die formale Anschauung zur Objektivität hinausgeht:

Kant unterscheidet eine zweifache Verknüpfung zwischen A und B durch die Einbildungskraft: 1. die unbestimmte, subjektive, in der

---

[1]) A. 189.
[2]) B. 232.

es gleichgültig ist, ob der Zustand A vor B vorangeht oder umgekehrt, und 2. das bestimmte objektive Verhältnis der beiden Zustände „dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden".[1]) Diese Notwendigkeit fügt der reine Verstandesbegriff hinzu; denn nur in ihm kann sie erhalten sein, da sie nicht „in der Wahrnehmung liegt".[2]) Die subjektive Verknüpfung setzt also „die formale Anschauung" voraus; die objektive Verknüpfung ausserdem noch die Kategorie.

Da nun subjektive und objektive Verknüpfung in der Zeit sich nur durch den Gedanken der Notwendigkeit unterscheiden, welcher das Verbundensein im Gegenstande bewirkt, so folgt durch ein einfaches Substraktionsexempel, dass die Kategorie der Kausalität lediglich in diesem Gedanken der Notwendigkeit bestehe, herangetragen an die formale Anschauung der Zeit.

Wie lässt sich aber dieses Resultat mit der Ableitung der Kategorie aus der Einheitsfunktion im Urteile in Einklang bringen? Nur auf einem einzigen Wege: durch die Annahme nämlich, dass die Synthese der vorstellungsmässigen Elemente im Urteile mit der Synthese in den Anschauungsformen gleichgesetzt wird; damit ist das Zugeständnis verbunden, dass die Synthese garnicht im Gebiete des „Verstandes" liege, sondern im Bereiche der Sinnlichkeit, d. h. der „formalen Anschauung"; und wir können hierin eine Bestätigung jener strengeren Definition des Urteils erblicken, wonach Kant nur das als ein Urteil gelten lässt, was eine Vorstellungssynthese zur Objektivität führt; dem Verstande bleibt hiernach nicht mehr das Geschäft des Verknüpfens, er hat nur noch das des Objektivierens. Dies aber geschieht in Wahrheit durch den Gedanken der Notwendigkeit; und somit können wir allerdings die Kategorie dann noch aus dem Verstande und aus dem Urteile ableiten, wenn wir dem Verstande das „praktische" Moment des Bejahens und Verneinens zuzählen. Freilich, gerade unter „Verstand" die Funktion des Bejahens zu verstehen, ist eine anscheinend willkürliche Terminologie; doch sehe ich mich deshalb zu ihr gedrängt, weil all die anderen Methoden der Formung durch die Termini Sinnlichkeit und Einbildungskraft besetzt sind und für das Bejahen nur noch dieser letzte übrig bleibt.

---

[1]) B. 234.

[2]) Ebenda.

So ist es der Kausalität nicht besser ergangen als der Substanz: die in ihr ausgesprochene Synthese lässt sich gewinnen ohne Analyse der Einheitsfunktionen im Urteile: sie stammt aus dem, was Kant mit formaler Anschauung bezeichnet, nicht aus einer Urteils-Synthese des Verstandes.

Noch einmal: die formale Anschauung der Zeit liefert uns schon die zeitliche Succession, die Synthesis, das Mannigfaltige, die Einheit desselben. Zur notwendigen Synthesis der Erfahrungswelt fehlt uns nichts mehr als der Gedanke der Notwendigkeit! Würde daher die Kategorie mehr enthalten als den blossen Gedanken der Notwendigkeit, so würden wir dies „Mehr“ garnicht brauchen können.

In diesem Zusammenhange kommen wir auch wieder auf die Substanz zurück: Die formale Anschauung des Raumes nämlich enthält analog das räumliche Beisammen, das Mannigfaltige, die Synthesis und die Einheit desselben. Sollte vielleicht auch hier das Hinzutreten des Gedankens der Notwendigkeit die Kategorie ergeben, die Substanz? Wäre demnach die Substanz der Gedanke des notwendigen Beisammen der Accidenzen?

In der That: was soll ich mir im Zusammenhange einer kritischen Erkenntnistheorie auf phänomenaler Grundlage unter dem Begriffe der Substanz noch anderes denken? Wenn ich transscendental-idealistisch nur den Standpunkt der Immanenz gelten lasse, so kann die Substanz garnicht mehr bedeuten als dieses notwendige räumliche Beisammen von Bewusstseinsinhalten; anderenfalls sie sich nur noch zu jenem unglückseligen Dinge an sich verdichten kann, das den wechselnden Accidenzen zum Grunde liegt. Aber die Berkeleysche Kirsche hat uns bewiesen, dass garnichts übrig bleibt, wenn ich von ihr alle Eigenschaften abziehe. Auf dem Standpunkte der Immanenz lässt sich eben der Unterschied zwischen dem Zusammen verschiedener Accidenzen in einem objektiven Gegenstande und ihrem zufälligen Zusammen in dem äusseren Sinne und dessen Form des Raumes nur dadurch machen, dass wir im ersteren Falle die räumliche Synthese als eine notwendige bezeichnen. Mit anderen Worten: was der empirische Realist als ein ihm gegenüberstehendes, seiendes Ding auffasst, das analysiert der transscendentale Idealist als eine notwendige Synthese von räumlichen Vorstellungen.

Der empirische Realist kennt Substanzen als Dinge, die auf einander wirken, d. h. die in ihnen liegenden Kräfte gegeneinander gebrauchen. Der transscendentale Idealist kennt nur Bewusstseinsinhalte und die formale Anschauung des Raumes und der Zeit; und was für den empirischen Realisten das Seiende oder das Nicht-Seiende bedeutet, das ist jenem das wahre positive oder das wahre negative Urteil, welches der richtige Akt der Bejahung oder Verneinung in Harmonie mit dem notwendig geltenden Werte der Wahrheit fällt.

Wir müssen noch einen Blick auf das Verhältnis der Substanz zur Zeit werfen, welches in dem Beweisgange der ersten Analogie eine solche erhebliche Rolle spielte. Vielleicht kann es dann auch gelingen, die erste und zweite Analogie in ein ebenso entsprechendes Verhältnis zu bringen, wie es zwischen Raum und Zeit stattfindet; denn wenn ich für die Kategorie im eigentlichen Sinne nur noch den Gedanken der Notwendigkeit bestehen lasse, die Systhese aber in die Sinnlichkeit, d. h. formale Anschauung verweise, so ist notwendig das Verhältnis zwischen der Anwendung der räumlichen und andererseits der zeitlichen Notwendigkeit auf die empirische Erscheinungswelt überhaupt proportional dem Verhältnisse und den inneren Beziehungen von Raum und Zeit zueinander.

Die Substanz soll nach Kant dasjenige sein, welches in der empirischen Wirklichkeit das Beharrende darstellt; und zwar soll sie ein Korrelat für die Zeit bedeuten; denn „die Zeit verläuft sich nicht", sie ist „unwandelbar und bleibend."[1]) Diese Zusammenstellung der Substanz mit der Zeit und nicht mit dem Raume scheint meine soeben aufgestellte Behauptung, dass wir unter Substanz erkenntniskritisch nur das notwendige **räumliche** Beisammen zu verstehen hätten, völlig umzustossen. Aber erscheint es nicht sonderbar, dass die Zeit beharrt? Sie soll doch gerade das Prinzipium des ewigen Hinfliessens sein, wie kann sie dann selber beharren? Was Kant sich darunter denkt, scheint aus B. 183 hervorzugehen. In der Zeit „verläuft sich das Dasein des Wandelbaren", sie selbst verläuft sich daher nicht. Wenn Kant damit ausdrücken will, dass die Grundlage, die Voraussetzung des Fliessens nicht selber fliessen kann, so wie die Voraussetzung der Erfahrung nicht selbst Erfahrung ist, so hat er unbedingt

---

[1]) B. 183. vgl. B. 225.

recht; aber die Grundlage des Fliessens ist auch Grundlage des Beharrens; denn die Korrelate des Fliessens und Beharrens liegen in derselben Sphäre. Solange also Kant sich bloss auf die negative Behauptung beschränkt, die Zeit fliesst selbst nicht, so können wir verstehen, was er damit meint; wenn er aber daraus positiv folgert: also ist die Zeit bleibend und beharrt, so müssen wir ihm energisch widersprechen. Wir können dies um so sorgloser thun, als wir eine mächtige Autorität zu unserem Schutze finden: Kant selber. In der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze steht wörtlich zu lesen: „. . . die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne ist, beständig fliesst.“[1]) Dazu nehme man folgende Worte:[2]) „. . . „anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt.“

Wenn wir diese beiden Stellen berücksichtigen, so wird uns klar, dass es mit der Argumentation der ersten Analogie nicht ganz stimmt, dass die Substanz sicher nicht als die Vorstellung der „Zeit überhaupt“ in der empirischen Wirklichkeit angesprochen werden darf.

Aber mit der Konstatierung dieses Mangels dürfen wir uns nicht begnügen: wir müssen den Grund aufdecken, der Kant notwendig dazu veranlasste, und dieses bringt uns für einen Augenblick wieder in Zusammenhang mit unserem eigentlichen Thema, dem Schematismus, zu dessen Verständnis allein ich es unternommen habe, diesen grossen Umweg über die Zergliederung von Kants Grundbegriffen zurückzulegen.

Kant hatte seinen Schematismus zu dem Zwecke aufgestellt, die Kategorien anzuwenden; d. h. die Grundsätze zu formulieren. Um in einen Grundsatz eingehen zu können, muss sich die Kategorie in ein Schema verwandeln. Das Schema aber war allein an der Zeit orientiert, weil der sog. „innere Sinn“ den äusseren Sinn mitumfasst; das Schema ist die transscendentale Zeitbestimmung, und nun musste Kant wohl oder übel zwölf Zeitbestimmungen finden. Die Substanz tritt lediglich deshalb in jener unverständlichen Beziehung zur Zeit in den Grundsätzen auf. Im Zusammenhange der Grundsätze durfte Kant garnicht die Substanz

---

[1]) B. 291. vgl. 292.
[2]) A. 381.

als die empirisch-realistisch naturwissenschaftliche Hypostasierung der notwendigen Raumsynthese auffassen, eben weil der Raum durch das Zeitschema bereits aus seiner berechtigten Eigenstellung eliminiert worden war. Um so interessanter ist es, zu beobachten, dass Kant an keiner anderen Stelle der Zeit die Eigenschaft des Fliessens abspricht, als nur in dieser direkten Verbindung mit dem Schematismus.

Wenn wir aber der Zeit das Fliessen beigesellen müssen, tritt dann vielleicht zum Raume das Moment des Beharrens?

. . . „so finden wir, dass 1. um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben... wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt" ist.[1]) Hier haben wir ja vollkommen ausgesprochen, was wir suchen, und den Beweis dafür, dass die Substanz oder das Beharrliche den Raum überhaupt und nicht die Zeit überhaupt zur empirisch-realistischen Erscheinung bringt.

Um diese These noch weiter zu stützen, wird es von Wichtigkeit, wie ich früher ausführte, das Verhältnis von Raum und Zeit untereinander mit demjenigen von Kausalität und Substanz zu vergleichen, ob sich vielleicht beide Verhältnisse entsprechen möchten.

Nun ist aber leider die gegenseitige Beziehung von Raum und Zeit zu einander bei Kant kaum besprochen, und es finden sich nur sehr wenige Stellen, auf die ich mich stützen könnte. Kant führt nur einen Gedanken da und dort[2]) aus, der uns hier behülflich sein kann. Die Zeit nämlich lässt sich, meint er, an der geraden Linie symbolisieren, mit deren eindimensionaler Bestimmung die ihrige zusammenfällt. Wenn wir demnach anstelle des „neben" im Räumlichen das „nach" setzen, so enthüllt uns die Charakteristik der geraden Linie alle Eigenschaften der Zeit. Hier sagt Kant, dass die Teile der räumlichen Linie „zugleich", die der Zeit aber nacheinander seien, welches den einzigen Unterschied zwischen einer Raumreihe und Zeitreihe enthält. Die

---

[1]) B. 291. vgl. auch B. 270 und A. 381. A. 381 sogar noch klarer: „so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt".

[2]) B. 50, B. 155|156, B. 292.

Raumreihe ist also „zugleich“, d. h. der Raum hat eine zeitliche Eigenschaft, wenn anders wir die Stelle B. 67 acceptieren wollen, wo es heisst, dass die Zeit schon das Verhältnis des „Zugleichseins“ enthält.

Doch hier ist etwas nicht in Ordnung. Einmal soll die Zeit sich gerade in dem nacheinander von dem Raume unterscheiden, dessen Teile allein zugleich sind; dann soll andererseits auch die Zeit schon ein zugleich enthalten? Das zugleich ist aber doch offenbar ein Modus der Zeit, daran ist kein Zweifel! Die entstandene Verwirrung lässt sich nur so lösen, dass wir das „zugleich“ aus dem ineinander von Raum und Zeit erklären. Die Zeit ist das Prinzip des ewigen Flusses in dem Beharrlichen, der Raum ist das Prinzip des ewigen Bestehens in dem Fliessenden. Fliessen und Bestehen sind Korrelatbegriffe. Beide erst in ihrer Verbindung gestatten den Begriff des zugleich.

Das Verhältnis der empirisch-realistisch aufgefassten Substanz zur Kausalität als wirkender Kraft ist ein analoges: Die Wechselwirkung setzt eine Verbindung durch den Raum voraus.[1]) Der Wechselwirkung entspricht das zeitliche zugleich; das Wirken ist in zeitlicher Abfolge zu denken. Wirkungen aber sind nur zwischen Substanzen möglich, eine Wirkung, die nicht Substanzen mit einander verbindet, schwebt in der Luft. In dem Begriffe des Wirkens liegt ferner der Gedanke, dass beide Substanzen durch ihn verbunden werden, sich in einer Einheit zusammenfassen, und doch beide in ihrem Bestande erhalten bleiben. So sehen wir auch hier wieder jene Vereinigung von dem Fliessen und Bestehen, von jenen beiden Prädikaten, welche wir eben dem Raume und der Zeit beigesellt fanden.[2])

Sollte nach all diesem noch ein Zweifel darüber bestehen, ob die Substanz in Verbindung mit dem Raum oder aber mit der Zeit zu bringen sei, so führe ich als letzten Beweisgrund meiner Behauptung, dass sie zum Raum gehöre, folgende Stelle an: „Denn weil er [nämlich der transscendentale Idealist] diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten lässt, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äussere

---

1) B. 292|93.

2) Vgl. B. 249 ff. über: **Kausalität, Handlung, Kraft, Substanz.**

Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles aussereinander, er selbst der Raum aber in uns ist."[1])

In der Erörterung des transscendentalen Idealismus und empirischen Realismus, welche dieses Citat enthält, giebt uns Kant den Schlüssel zum Verständnis der Ausdrucksweise in dem Grundsatze über die Substanz. Als Grundsatz der Naturwissenschaft ist er empirisch-realistisch formuliert: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz . . .",[2]) wobei die Substanz als ein Seiendes, an sich existierendes auftritt, wie es in der Seinswissenschaft der Natur selbstverständlich ist. Vom Standpunkte des transscendental-idealistischen Erkenntnistheoretikers dagegen giebt es nur „eine Art Vorstellungen . . ., welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen". . .[3]) Die seiende Substanz der Naturwissenschaft entspricht daher der räumlichen Synthese für den Kritizisten, welche ich in einem Urteile gemäss dem Werte bejahen kann; und zwar ist die Bejahung nach Kant dann objektiv, wenn sie nach einer Regel geschieht, welche sie auf eine gewisse Art notwendig macht.[4])

Hatten wir die Kausalität als die objektive Zeitsynthese erkannt, so erweist sich nun also die Substanz als die objektive Raumsynthese.

Die Beispiele der Apprehension eines Hauses und eines den Strom herabgleitenden Schiffes mögen auch hier zur Erläuterung dienen und die genaue Analogie zwischen Substanz und Kausalität einerseits und Raumsynthese und Zeitsynthese andererseits zur Anschauung bringen.[5]) Die Apprehension eines Mannigfaltigen ist der Kausalität entsprechend und objektiv, wenn in ihrer zeitlichen Abfolge eine Notwendigkeit ausgedrückt wird; so bei dem Schiffe. Wohingegen die zeitliche Succession in der Apprehension des Hauses beliebig verändert werden kann; ich kann ebensogut von

---

[1]) A. 370, vgl. auch B. 18: „Denn in dem Begriffe der Materie denke ich . . . ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben", und A. 385: „Materie bedeutet . . . nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen . . ., deren Vorstellungen wir äussere nennen . . ."

[2]) B. 224.

[3]) A. 370.

[4]) B. 242.

[5]) B. 235 und B. 237 f.

der rechten Ecke ausgehend meine Betrachtungen beginnen wie von der linken, von oben so gut wie von unten. Aber hört darum das Haus etwa auf, ein Objekt zu sein? Nenne ich es darum weniger ein Ding mit seinen Eigenschaften? Gewiss nicht. Doch wenn es ein Gegenstand sein soll, so muss in ihm eine Notwendigkeit, eine Regel ausgedrückt sein. Wo finde ich sie? Nicht in der zeitlichen Abfolge der Vorstellungen, das ist richtig; wohl aber in ihrer räumlichen Anordnung; denn es ist ebenso unmöglich, den rechten Flügel des Hauses mit dem linken zu vertauschen, oder das Dach mit dem Fundament, wie es bei der kausalen Verknüpfung unmöglich ist, die Ursache mit der Wirkung in zeitlicher Rücksicht zu vertauschen. Und was unterscheidet denn z. B. das prismatisch umgekehrte Haus in meiner Apprehension von dem Hause selber? Es ist nichts anderes als das Fehlen der Notwendigkeit und Regel in der räumlichen Synthese. Genau so gut wie die zeitliche Succession nur dann objektiv ist, wenn sie nach einer Regel abläuft, ebenso hat das räumliche Beisammen nur in dem Gedanken der Notwendigkeit die Gewähr der Gegenständlichkeit.

Nach all diesem müssen wir innerhalb der Kantischen Kategorie zweierlei unterscheiden:

1. den Gedanken der „Notwendigkeit" in Form der „Regel"; sie tritt in allen Kategorien in gleicher Weise auf und ist dasjenige, was die Gegenständlichkeit über die blosse Subjektivität in der Imagination erhebt.

2. die Synthese; sie liegt in dem alleinigen Medium aller Synthesen, in der Sinnlichkeit, und ist schon in der „formalen Anschauung" ausgedrückt. Da es zwei Formen der Anschauung giebt, so giebt es auch zwei Formen der Synthese in der Kategorie; und hierdurch sind die Substanz und die Kausalität abgeleitet.

Ich werde im Folgenden unter Kategorie schlechthin nur noch den Gedanken der Notwendigkeit verstehen, und dabei ist es ohne weiteres klar, dass wir in ihm ein Produkt des Verstandes, des Denkens zu erblicken haben; denn dass ich den Gedanken der Notwendigkeit nur denken, nicht aber auch anschauen kann, bedarf keines Beweises. Die Kategorie der Notwendigkeit unterscheidet sich von der Kantischen Kategorie dadurch, dass erstere eine blosse Verstandesform, letztere aber eine sinnlich angewandte Verstandesform repräsentiert.

Dass im Grunde genommen diese Auffassung Kant garnicht so fern steht, als man zunächst glauben möchte, beweisen einige interessante Stellen. Kant will zeigen, dass durch die Kategorie der Kausalität Objektivität in die subjektive Succession unserer Vorstellungen komme. Wenn ich daher, die subjektive mit der objektiven Succession vergleichend, das Plus herausstellen kann, welches diese von jener unterscheidet, so muss in diesem Plus die Kategorie enthalten sein: „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird."[1])

„Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis [sc. der Einbildungskraft] Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande."[2])

„Man sieht bald, dass . . . Erscheinung, im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht."[3])

In allen drei Stellen ist die Rede von dem Unterschiede des Objektes und der subjektiven Vorstellung der Apprehension, und „nichts weiter" erteilt die Objektivität, „lediglich", „nur dadurch" steht die Objektivität höher, dass in ihr die Notwendigkeit als Regel enthalten ist. Wenn also die Kategorie mehr enthielte, als den Gedanken der Notwendigkeit, so könnten wir dieses Mehr garnicht brauchen.

Kant nennt das Objektivität begründende Element „Begriff". Es ist interessant, sich den Grund dieser Terminologie klar zu

---

1) B. 242|43.
2) B. 104.
3) B. 236.

machen: objektiv ist das allgemeingültige und einer Regel entsprechende; nun sind nur Begriffe allgemein und enthalten eine Regel, Anschauungen aber individuell.[1]) Infolgedessen ist die Hülfes eines Begriffes nötig, um die Objektivität zu erreichen.[2]) Weil ferner Begriffe allein in Urteilen ihre Verwendung finden, und Kant die Gegenständlichkeit der synthetischen Urteile untersuchen will, so bringt er die Allgemeinheit des Begriffes mit der Synthese des Vorstellungskomplexes im Urteile in eine, wie gezeigt, widerspruchsvolle Verbindung, auf welche Weise seine oben angeführte unhaltbare Theorie entsteht, dass die Urteilssynthese mit der Funktion der objektiven Einheit im Begriffe übereinstimme. Auch hieraus ersehen wir wieder das feine Gefühl Kants für das Richtige; denn was ihn zu seinem Fehler bewog, war die heute erwiesene Thatsache, dass das Urteil noch mehr enthalte, als den bloss theoretischen Vorstellungskomplex, dass gerade im Jasagen das Urteilen bestehe. Nun sollte die Kategorie die Gegenständlichkeit erzeugen; also durfte sie für Kant nicht mit einer sinnlichen Synthese erschöpft sein. Hätte Kant das Ja von dem Vorstellungskomplexe unterschieden, so hätte er kein Bedenken zu tragen brauchen, die Kategorie von der Synthese loszutrennen, weil nicht in der Synthese, sondern in dem Ja Wahrheit und Irrtum ruhen.

Wir können damit den Begriff der Kategorie verlassen, und ich stelle als Resultat des zweiten Kapitels nochmals fest, dass wir unter einer Kategorie im strengen Sinne nur den Gedanken der Notwendigkeit zu verstehen haben; es giebt nur Eine Kategorie, und ihr gemäss ist das Sein der empirischen Wirklichkeit für den Erkenntnistheoretiker abhängig von der Bejahung eines Wertes.

3. Kapitel.

Die Überwindung des Kantischen Schematismus.

Die Nutzanwendung der bisherigen Überlegungen auf den Schematismus ergiebt sich leicht: Kant hatte Verstand und Sinnlichkeit getrennt, hatte die Kategorien immanent logischen Funktionen des Urteilens beigesellt, und als er daran gehen wollte, die

[1]) A. 106.
[2]) A. 112.

Grundsätze zu formulieren, konnte er seinem obersten Prinzipe zunächst nicht gerecht werden, Anschauungen und Begriffe zu verbinden, damit sie nicht blind und leer blieben. Das Schema half ihm, die Schwierigkeiten zu überwinden.

Nach der hier vertretenen Überzeugung ist die Sachlage eine ganz andere: Die „formale Anschauung" der Geometrie und Arithmetik schliesst schon eine Reihe von Bestandstücken ein, welche Kant zum Verstande zählt: Synthesis und Einheit der Apperzeption in der Mannigfaltigkeit. Ja, wir haben gesehen, dass die schlechthin anschauliche, undefinierbare Direktion des „Neben" und „Nach" überhaupt die Synthesis voraussetzt, um zu Ende gedacht werden zu können. Dem entspricht dann genau Kants Meinung, dass allein Anschauungen das übergreifende Band für jede gültige Synthese abzugeben vermögen.

So haben wir einen überaus nahen Zusammenhang erkannt zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf dem gemeinsamen Felde der formalen Anschauung; was die eine nicht leisten konnte, das liefert der andere, und beide fordern überhaupt derart einander, dass sie ohne gegenseitige Ergänzung des eigentümlichen Bestehens entbehren müssen.

Und wie in die Sinnlichkeit der Verstand eingedrungen war, so schlich sich in die Kategorie die Anschauung. Was Kant unter einer Kategorie versteht, das setzt sich aus der Raum- resp. Zeitsynthese und der Kategorie im engeren Sinne, dem Gedanken der Notwendigkeit als Regel, zusammen: Daher denn die Kategorie Kants keineswegs ein reiner Repräsentant des Verstandes ist, der ohne innere Beziehung zur Sinnlichkeit stünde.

Wenn es sich demnach für die Aufstellung der Grundsätze darum handelt, Kategorie und Anschauungsformen mit einander zu verbinden, so brauchen wir auf keinen Fall hierzu die Vermittelung des Zeitschemas in Anspruch zu nehmen. Bei Kant leistet es das verwickelte Geschäft, die raum-zeitliche Erscheinungswelt mit den Kategorien zu verbinden, welche blosse Verstandeselemente sind und doch mehr als den Gedanken der Notwendigkeit enthalten sollen. Dies Mehr als das in unserm Sinne verstandesmässige scheint mit der Sinnlichkeit unvereinbar: das Schema muss erst die Brücke schlagen. Haben wir dieses „mehr" aber einmal als anschaulich erkannt, so ist keine Brücke und kein Schematismus mehr nötig.

Was Kant von dem Schema verlangte, dass es ein Drittes sein solle, das durch seinen doppelseitigen, d. h. sowohl intellektuellen als auch sinnlichen, Charakter die schroff von einander geschiedenen Erkenntnisvermögen des Verstandes und der Anschauung zur Vereinigung bringe, das fällt in dem Augenblick alles fort, in dem wir erkannt haben, dass beide Stämme der Erkenntnis in dem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung stehen. Allerdings, die völlige Übereinstimmung in einem Stücke, die Kant[1]) für die Möglichkeit einer Subsumption verlangt, ist nicht vorhanden und kann der Natur der Sache nach überhaupt nicht vorliegen; denn die Erkenntnismethoden durch Subsumption zu vereinigen, hat gar keinen Wert. Ergänzen sollen sie sich; was der einen fehlt, soll die andere besitzen; die Übereinstimmung in einem Punkte würde eine ganz nutzlose Verdoppelung bedeuten, welche uns ihre Vereinigung trotzdem nicht begreiflich machen würde; denn die Vereinigung auf Grund einer Subsumption ist immer analytisch und beruht auf dem Satze der Identität; die Synthese aber zweier heterogener Methoden wird hierdurch nimmer verständlich. Die Erkenntnistheorie bedient sich vielmehr zu diesem Zwecke keineswegs der Subsumption, sondern der teleologischen Beziehung, und deren wesentlicher Kern liegt in der Funktion der Ergänzung. Teleologisch konstruiere ich einen Zusammenhang mit dem Ziele, welches ich gewinnen will, und den Mitteln, welche zu ihm führen. Die Verbindung sämtlicher Mittel gewährt erst die sichere Erreichung des Zieles; fehlt mir eines, so werde ich gezwungen, vor dem Ziele nach einer bestimmten Wegstrecke halt zu machen. Jeder Teil des Weges aber ist absolut verschieden von dem anderen; er soll es sein, damit er mich näher heranführen könne. Verbunden werden alle Teile einzig durch die gemeinsame Richtung auf das eine Ziel. Dienten sie nicht dem einen gemeinsamen Zweck, Mittel zu sein für das eine Ziel, so würden sie völlig gleichgültig und beziehungslos zu einander daliegen. Genau ebenso sind die einzelnen Methoden zur Erkenntnis nur im τέλος verbunden, jede giebt uns ein absolut neues und verschiedenes Werkzeug für unsere Arbeit in die Hand. Würde man den gemeinsamen Endzweck zerstören, so würden sie ohne Verbindung auseinanderfallen. Sofern sie aber ausserdem noch durch Subsumption verbunden wären, hätte dies für die teleologische Beziehung keinerlei wesent-

---

[1]) B. 176 und 178.

liches Interesse. Kants Methode ist durch und durch teleologisch; wenn eine Bedingung aufgezeigt ist, so schreitet sie nur in der Weise fort, dass sie fragt, welche neuen Voraussetzungen werden wieder durch die erste gefordert, zu ihrer Ergänzung? Dass auf diese Weise Sinnlichkeit und Verstand sich in einanderfügen, habe ich darzustellen versucht; so allein wird ihre Vereinigung begreiflich; das Schema für die Subsumption hingegen erwies sich in jeder Beziehung als unverständlich.

Kant braucht also das Schema der transscendentalen Zeitbestimmung garnicht; denn die ihm aufgetragene Leistung ist schon längst vollzogen, wenn man Kategorie und Anschauungen von all den dogmatischen Verhüllungen befreit, die ihnen Kant noch gelassen hat. Der Kantische Schematismus wird überflüssig und ist daher aus dem System der Kritik zu entfernen.

Dies Resultat hat die Untersuchung zu einem vorläufigen Abschlusse gebracht; doch können wir bei ihm nicht stehen bleiben; denn wenn auch die Kantische Kategorie als mit der Anschauungsform zusammengehörig gedacht werden kann, so erhebt sich doch nunmehr die Frage, wie sich denn die Kategorie der Notwendigkeit zu der formalen Anschauung verhalte. Soviel allerdings steht von vorne herein fest, dass uns der Begriff der Subsumption von gar keinem Nutzen sein kann, und dass wir auch nicht nach einem Dritten suchen dürfen, welches beiden gemeinsam wäre. Es könnte nach den eben gemachten Ausführungen nur die Meinung nahe liegen, dass auch hier der Begriff der teleologischen Ergänzung alle Schwierigkeiten lösen müsste. Doch ist diesmal die Sachlage eine ganz andere.

Kant hatte Sinnlichkeit und Verstand als rezeptiv und spontan, als intuitiv und discursiv, als unmittelbar und mittelbar auf den Inhalt bezogen, unterschieden. Diese Trennung ergab sich uns als falsch, und eine teleologische Ergänzung war ausreichend zur Verbindung. Allerdings ist dabei eine Einschränkung nötig. Kant hält nämlich innerhalb des Begriffes der Kategorie das Moment der Regel und das der Synthesis, wie zumeist, so auch in der Lehre vom Schematismus, nicht auseinander. Er vermischt sie derartig, dass bei ihm die Kategorie als Begründerin der Gegenständlichkeit durch die Synthese angesehen wird. Allerdings ist nun die Synthese die Conditio sine qua non der Objektivität. Aber mit ihr sind noch keineswegs die Bedingungen erschöpft, da, wie ich zeigte, dieselbe Synthese sowohl in der subjektiven

Vorstellung vorkommt, die weder wahr noch falsch sein kann, als auch in dem Urteile. Nun sollte das Schema vermitteln zwischen der Verstandessynthese und der Anschauung. Beide aber erweisen sich als Faktoren der Synthese, nicht nur der Verstand, sondern auch die Sinnlichkeit; ja letztere enthält nur eine Spezialisierung der allgemeinsten Synthese überhaupt. Warum sie gerade in der Form des „neben" und „nach" auftritt, das lässt sich nicht sagen, noch mit der Synthese überhaupt vermitteln; das können wir nicht begreifen, noch begreifen wollen.[1]) So liegen Anschauung und Begriff in derselben Sphäre, und das gemeinsame Ziel verbindet sie ohne weiteres. Beide sind Formen im Gebiete der Synthese, und beide stehen dem Inhalte gleich nah und gleich fern gegenüber.

Mit dem Begriffe der Regel in seinem Verhältnis zu den übrigen Erkenntnisbedingungen steht es jedoch erheblich anders: Sie liegen sozusagen nicht in derselben Ebene, und daher dürfen wir uns nicht mit der Forderung ihrer gegenseitigen Ergänzung zum Zwecke der Objektivität begnügen. Sondern hier ergiebt sich nun thatsächlich die Aufgabe, zu erörtern, wie denn das Zusammen von Regel und formaler Anschauung müsse gedacht werden, welchen Einfluss die Regel auf die formale Anschauung ausübe, welche Gestalt sie ihr gebe. Der Kantische Schematismus war dadurch überwunden, dass gewissermassen alles zum Schema wurde. Jetzt handelt es sich darum, zu zeigen, wie die Regel in das Gebiet der Sinnlichkeit herabsteige. Aber hierzu sehen wir uns nicht mehr nach einem Dritten um, welches vermittle; das Schema als Brücke ist ein Unding. Nein, ich will das Schema in dem genauen Sinne seines Wortes fassen, das *σχῆμα* soll uns die sinnliche Gestalt zeigen, welche die Regel, die Notwendigkeit, annimmt, sobald sie die formale Anschauung beherrscht; diejenige formale Anschauung soll Schema heissen, welche die Notwendigkeit repräsentiert.

Unter den zwölf Kategorien Kants tritt auch diejenige der Notwendigkeit auf; sie steht an dritter Stelle in der Klasse der Modalität, so dass wir zu unserer Überraschung dasjenige als Ein Glied unter zwölfen angeführt finden, dem wir allein das eigentliche Prädikat der Kategorie im Sinne des die Gegenständlichkeit begründenden Begriffes zugestehen wollten. Doch dies

[1]) Vgl. Proleg. S. 100 (Reklam).

ist sofort begreiflich, wenn wir uns bei Kant Antwort holen, was die Modalität der Urteile bedeute. Kant sagt, dass sie „nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht".[1]) Dieser Ausdruck ist zunächst reichlich unklar, aber wenn in den folgenden Sätzen ausgeführt wird, dass die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit des Bejahens oder Verneinens ihre drei Modi zusammensetzen, so finden wir darin eine interessante Vorahnung der hier vertretenen Urteilstheorie. Ihr gemäss hatte ich die Kategorie dem praktischen Bejahen im Urteile angefügt, und in diesem Zusammenhange erklärt sich auch, was unter der „Beziehung auf das Denken überhaupt" verstanden ist. Es ist das „ich denke" der transscendentalen Deduktion, und zwar das objektive „ich denke", die „objektive Einheit des Selbstbewusstseins".[2]) Insofern daher die theoretische Synthese im Urteile durch das Ja und Nein auf die Objektivität bezogen wird, ist sie modal bestimmt. Daraus würde aber folgen, dass die drei übrigen Kategorienklassen kein Verhältnis zur Gegenständlichkeit ausdrücken, dass also z. B. die Kausalität allein noch keine Objektivität sichern kann. Da dies aber Kants Meinung widerstreitet, so möge es nur nebenbei zum Beweise dienen, dass, wie ich sagte, Kants Grundfehler in seiner mangelhaften Urteilslehre angelegt ist, und ihre Verbesserung notwendig auf Kants Grundbegriffe umgestaltend rückwirken muss.[3])

Sonach ist es nicht nur verständlich, sondern sogar notwendig, dass die Kategorie im engeren Sinne auch unter der Zahl der Kantischen Kategorien als eine besondere derselben auftrete. Kant musste für alle zwölf Kategorien Schemata finden, also auch für die Kategorie der Notwendigkeit: Und „Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit".[4])

Können wir dies Schema so, wie es Kant formuliert, übernehmen? Reicht es aus für unsere Zwecke, oder bedürfen wir noch einer Ergänzung?

Was die erste Frage angeht, so will ich das Schema des „zu aller Zeit" oder, wie wir kürzer sagen können, des „immer"

---

[1]) B. 100.

[2]) B. 139.

[3]) Hiernach könnte man übrigens die vorliegende Arbeit von einem anderen Ende aus aufbauen und mit dem Titel belegen: Kants Grundbegriffe der Erkenntnis im Lichte der modernen Urteilslehre.

[4]) B. 184.

dadurch auf seine Rechtmässigkeit hin prüfen, dass ich es mit der Definition vergleiche, die ich vorher von dem Begriffe des Schemas gab: ein Repräsentant der Notwendigkeit in der Sinnlichkeit zu sein.

Für Kant kleidet sich der Begriff der Objektivität erzeugenden Notwendigkeit in die Form der Regel. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind in seiner Philosophie derartig eng miteinander verwachsene Merkmale der Vernünftigkeit, dass er an ihnen sogar zum grossen Teile seine praktische Philosophie orientiert. Nur was als notwendig, d. i. aber zugleich allgemeingesetzlich oder als unter einer Regel stehend begriffen werden kann, das allein ist vernünftig, objektiv und gegenständlich. Insofern nun alles Empirische in der Zeit liegt, die Zeit aber als continuierlich abfliessende Reihe im Bewusstsein die Möglichkeit der Apprehension eines empirisch Mannigfaltigen schafft, so kann die Zeit nur als principium individuationis,[1]) nicht aber als principium generalisationis auftreten, sofern jeder einzelne Zeitpunkt und das ihn erfüllende empirisch Inhaltliche in Betracht kommt. Sobald wir aber etwas finden, das wir in jedem Zeitdifferentiale als seiend bejahen können, so ist klar, dass wir es bezüglich seiner sinnlichen Erscheinung in der Zeit als unbedingt allgemein anerkennen. Die Zeit als ganze unendliche Reihe ist also der sinnliche Repräsentant des Gedankens der Notwendigkeit, und das „Immer“ ist mit Recht im System Kants das Schema für ihn.

Kant wurde es leicht, ein sinnliches Widerspiel für den Gedanken der Notwendigkeit aufzuweisen, eben weil bei ihm nur das Allgemeine notwendig ist, und weil die Sätze der Naturwissenschaft allein als Gesetze auf Objekte, Gegenstände gehen. Aber hieraus würde durch Umkehrung folgen, dass nur diejenigen Urteile wahr, d. h. gültig und wertvoll sein können, deren Bejahung sich auf ein Gesetz richtet, und alle Urteile der Geschichte enthielten dann kein Schema des Wertes, dem sie ihre Geltung verdankten. Doch die Erledigung dieses bloss angedeuteten Problemes, desgleichen eine ausführliche Besprechung der Begriffe des Zufälligen, Wirklichen und Möglichen, würde weit über den Rahmen einer imma-

---

[1]) Vgl. Inaugural-Dissertation § 10: Alle unsere Anschauung ist ... an ein Prinzip der Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar oder als Einzelnes von dem Geiste geschaut ... werden kann; vgl. hierzu Schopenhauer, W. a. W. u. V., I. Bd. § 68 und 25.

nenten Kantkritik hinausgehen; ich muss sie daher für eine spätere Arbeit versparen.

Reicht nun das Schema des „immer" für die Repräsentation der Notwendigkeit aus, oder bedarf es noch einer Ergänzung?

Kant begründet seine Beschränkung des Schematismus auf die Zeit damit, dass die Zeit, als Form des inneren Sinnes, die Form des äusseren Sinnes, den Raum, einschliesst; denn der äussere Sinn ist nur eine Provinz in dem Weltreiche der Zeit. Daher genügt es Kant, für die Subsumption ein Zeitschema aufzustellen, da es sich nur um die Möglichkeit einer Subsumption der Kategorien und der Anschauung überhaupt handelt. Da aber Raum und Zeit beides Anschauungen sind, so ist zwischen ihnen keine Vermittelung mehr erforderlich, und was mit der Zeit vereinbar ist, lässt sich daher auch ohne weiteres auf den Raum beziehen. Bei Kant erscheint es also überflüssig, auch noch ein Raumschema aufzustellen, weil das Zeitschema restlos die gestellte Aufgabe erfüllte.

Und doch, wohin dies führte, sahen wir im Zusammenhange der Erörterungen über die Substanz, deren Prädikat der Beharrlichkeit deshalb sich um jeden Preis in der Zeit wiederfinden musste, weil der Schematismus nur mit Hülfe der Zeit eine Anwendung der Kategorien in den Grundsätzen gestattete.

Da in dieser Arbeit aber die Kausalität und die Substanz lediglich als die notwendige Zeit- und die notwendige Raumsynthese dargestellt sind, so werden wir auch nach einem Repräsentanten der Notwendigkeit im Raume suchen müssen, wenn anders die Substanz gegenüber der Kausalität ihre berechtigte Eigenstellung eingeräumt werden soll. Allerdings es bleibt dabei, dass die Zeit nach wie vor den Raum umschliesst; aber darum gilt nichtsdestoweniger für Kant der Grundsatz, dass nur äussere Erscheinungen Gegenstände bergen, dass zur vollkommenen Realisation der Objektivität in der mathematischen Naturwissenschaft die Darstellungsmöglichkeit im Raume unerlässliche Bedingung ist, demgemäss die empirische Psychologie keine naturwissenschaftliche Wirklichkeit aufzuweisen hat.[1]) Ausserdem muss die Substanz schon deshalb von der Kausalität unabhängig bleiben, weil ohne Substanzen, zwischen denen die Kausalität verbindet, die letzere

[1]) A. 381 f.

völlig in der Luft schweben würde, denn die Zeit „giebt nicht den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen“.[1])

Wie in der Zeit, so muss die Notwendigkeit daher auch im Raume selbst repräsentierbar sein, um die Substanz der Kausalität gegenüber selbständig zu erhalten. Dem unbeschadet werden natürlich zwischen der notwendigen Zeit und dem notwendigen Raume dieselben engen Wechselbeziehungen bestehen bleiben, wie wir sie überhaupt zwischen Raum und Zeit gefunden haben.

Was für die Zeit das „Immer“, bedeutet für den Raum das „Überall“. Auch hier wird die durch das Raumdifferentiale gesetzte Individualität durch Gegebensein im Raume als Totalität überwunden. Was in allen Räumen vorkommt, ist so wenig individuell wie das zu allen Zeiten vorhandene, vielmehr ist ihm das Prädikat der absoluten Allgemeinheit zuzuerteilen. An sich würde allerdings bis zu einem gewissen Grade schon das Existieren in manchem Raum und das zuweilen der Forderung nach Allgemeinheit genüge leisten. Aber eine Notwendigkeit würde darin doch noch nicht in die Erscheinung treten; denn was nicht ausnahmslos in jeder Zeit und in jedem Raume auftritt, das scheint uns immer dem Zufalle unterworfen, endlich und beschränkt. Die Naturwissenschaft handelt von den schlechthin allgemeinen Gesetzen. Sie sollen nicht in und unter dieser besonderen Zeit und diesem besonderen Raum stehen, sondern über und ausser Zeit und Raum. Dies aber ist nur dadurch möglich, dass sie als überall und immer bestehend aufgefasst werden; denn dann verlieren Zeit und Raum alle Kraft über sie, dann sind sie überhaupt nicht mehr zeitlich und räumlich, sondern ewig und unendlich, alle Begrenzung ist überwunden und das Absolute erreicht. Und nur das Absolute, Transscendente kann uns als notwendig einleuchten.

Die Sphäre der sinnlichen Gegebenheiten erscheint uns als zufällig; in ihr wollten wir einen Repräsentanten der Notwendigkeit finden, eine Aufgabe, die auf den ersten Blick als unlöslich erscheint, da sie einander ausschliessende Oppositionen vereinigen soll. Doch die in der Zeit und im Raum angelegte Antinomie giebt uns den Schlüssel zu ihrer Lösung. Raum und Zeit, als

[1]) A. 381.

Totalität gedacht, überwinden durch sich selber den Charakter der Anschaulichkeit, der Intuition; die Gegebenheit einzelner Räume und Zeiten verwandelt sich für deren Totalität zu einer unlösbaren Aufgabe, die wir nur noch als eine Aufgabe denken, nicht mehr als eine Gegebenheit anschauen können. So begegnet sich in der Totalität der Zeit- und Raumreihe Anschauen und Denken, das „überall“ und „immer“ ist in Wahrheit ein echtes Schema, das einerseits „intellektuell“, andererseits „sinnlich“ ist.

Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis.

Von Bruno Bauch.

I.

Bei aller Grösse des Kantischen Denkens wird man doch behaupten dürfen, dass es der mathematischen Erkenntnis nicht durchaus gerecht geworden ist. Das dürfte um so seltsamer klingen, als wir schliesslich wieder anerkennen müssen, dass Kant im System des Wissens der Mathematik doch die rechte Stelle angewiesen hat. Allein das betrifft eben in der That nur den logischen Ort, den die Mathematik innerhalb des Wissenschaftsumfanges überhaupt einnimmt, nicht aber die mathematische Erkenntnisweise selbst. In dieser Unterscheidung haben wir das Mittel, Kants Leistung sowohl in ihrer Bedeutung, wie in den Grenzen dieser Bedeutung gerecht zu werden.

Man kann in der That mit Cantoni sagen, Kant sei auf mathematischem Gebiete zu wenig Logiker gewesen, um den Mangel der Kantischen Mathemathikauffassung zu bezeichnen. In Deutschland hat sich diese Einsicht unmittelbar aus der Kantischen Schule selbst herausgebildet. Vor allem haben Cohen und Cassirer die damit bezeichnete Korrektur im mathematischen Denken Kants angebracht und dieses fruchtbar weiter geführt. Und von der Mathematik selbst erhalten wir zu einer solchen Weiterführung die glücklichsten Impulse. Im Auslande sind es sogar fast mehr die mathematischen, als die philosophischen Kreise, von denen für die Gewinnung eines Verständnisses für das Verhältnis von Philosophie und Mathematik die lehrreichsten Antriebe ausgehen. Und es scheint, als sollten wir Deutschen gegenwärtig gerade beim Auslande für dies Verhältnis recht viel lernen können, mögen auch wieder vielleicht zu Gunsten Kants, zu Gunsten dessen, worin wir die positive Bedeutung der Kantischen Mathematik-

auffassung sehen, gerade den ausländischen Forschern gegenüber einige Einschränkungen notwendig werden. Der Punkt aber, an dem wir auch hier über Kant hinausgehen müssen, und an dem sich die Grenze der Bedeutung seiner Auffassung zeigt, wird in Deutschland wie im Auslande wohl in gleicher Weise richtig bezeichnet. Die Anschauung spielt bei Kant eine zu grosse, weil der Analysis gegenüber zu verselbständigte Rolle; und ebendarum weist er der Analysis eine zu bescheidene Rolle an. Damit ist zugleich der Gegensatz, der zwischen der transscendentalen Ästhetik und der transscendentalen Analytik besteht, bezeichnet. Er verschuldet, wie wir noch sehen werden, seinen „Ding-an-sich"-Dogmatismus, der in das Ganze seiner Lehre jene schillernde Unbestimmtheit bringt, sodass wir in der That ohne das Ding an sich in seine Lehre nicht eintreten und mit dem Dinge an sich in ihr nicht verbleiben können. Diese Unbestimmtheit lässt sich allein erklären aus der ungenügenden Bedeutung, die der Analysis in Kants Lehre zufällt, sodass der berühmte Ausspruch Jacobis dadurch seine vollkommene, von Jacobi selbst aber wohl kaum genugsam erkannte Berechtigung erhält. So auch wird es verständlich und erscheint nicht als blosser Zufall, dass ein Mann, der der Mathematik gegenüber eine solche, kaum überbietbare Verständnislosigkeit an den Tag legte, wie Schopenhauer, sich für einen Jünger, ja den Thronerben Kants halten konnte und in dem Teile des Kantischen Systems, der dessen eigentliche Schwäche bezeichnet, den Glanzpunkt der Leistung Kants sah, eben in der transscendentalen Ästhetik.

In dieser steht in der That die Anschauung als ein dem Begriffe Fremdes diesem gegenüber. Damit hat Kant eine der grössten mathematischen Thaten, eben die Analysis, in der Ästhetik nicht zur Geltung kommen lassen, obwohl seine eigene Analytik selber den Weg zu ihr weist. Wie wir etwa, um den Sachverhalt an einem einfachen Beispiele zu verdeutlichen, das sogenannte physische Continuum durch den Begriff des mathematischen Continuums überwinden, indem wir, was die Anschauung als ununterscheidbar hinnimmt, und woran die anschauliche Unterscheidbarkeit scheitert, logisch nichtsdestoweniger stetig sondern, und wie wir dadurch die einzelnen Elemente in ihrer begrifflichen Bestimmtheit und Diskretion gesondert fassen durch begriffliche „Schnitte", wie die der Zahlenreihe, so geht die gesamte Richtung der Analysis auf das Ziel, die Anschaulichkeit, die sie

zwar zum Ausgangspunkte hat, begrifflich zu meistern. Mit Recht bezeichnet darum David Hilbert den Weg, auf dem wir zu den „Grundlagen der Geometrie" gelangen, als „logische Analyse unserer räumlichen Anschauungen".[1]) Kürzer und treffender kann die Unterstellung der Anschauung unter die Logik nicht bezeichnet werden. Hier wird vollkommen deutlich, was wir eben bei Kant vermissen, gefordert, dass durch die wissenschaftliche Geometrie die Anschauung der logischen Analyse zugänglich gemacht und logisch bestimmt werde.

Dieses Ziel bestimmte in gewisser Weise ja auch schon im Besonderen die analytische Geometrie in dem Augenblicke, da sie in der genialen Erfindungskraft eines Descartes geboren ward. Es ist also der Wissenschaft keineswegs erst in unserer Zeit gewiesen worden. Was aber unserer Zeit zu besonderem Verdienste gereicht, das ist gerade, um mit Cassirer zu reden, die allgemeine „Tendenz der wissenschaftlichen Geometrie, die anschaulichen Elemente, die sie zur ersten Anknüpfung nicht entbehren kann, im Fortgange der Untersuchung mehr und mehr zurückzudrängen, ja sie für die eigentliche Methode des Beweises entbehrlich zu machen",[2]) und wie ich bloss explizite hinzufügen möchte, den Beweis wirklich logisch zu gestalten.

II.

1. Mit dieser Tendenz hängt sowohl logisch, als auch historisch, die sich zum Heil der Wissenschaft immer mehr durchsetzende Überwindung des Empirismus in der Geometrie, die Einsicht, dass die Geometrie keine Erfahrungswissenschaft sei, zusammen. Soweit ich sehe, sind die Versuche, die Geometrie auf Erfahrung zu gründen, innerhalb der letzten Jahrzehnte so zurückgegangen, dass sie für manchen Mathematiker kaum noch ernstlich in Betracht zu kommen scheinen. In der Philosophie ist freilich auch der mathematische Empirismus noch nicht soweit erstorben. Aber mancher Mathematiker, der in vorbildlicher Klarheit dem Philosophen in der Überwindung des Empirismus voraus-

---

[1]) Grundlagen der Geometrie von Dr. David Hilbert, o. Professor an der Universität Göttingen (Leipzig 1899), Einleitung.

[2]) Ernst Cassirer: Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik.) Kant-Studien XII, 1, S. 29.

geeilt ist, sieht in diesem höchstens noch eine Vernunftverirrung und sinnlose Absonderlichkeit. „Es bleibt unmöglich, mit dem Empirismus in der Geometrie einen vernünftigen Sinn zu verbinden.“ [1]) Dieses Wort Poincarés dürfte wohl der Ausdruck einer allgemeineren, um nicht zu sagen: der allgemeinen, Anschauung unter den bedeutenden, zugleich philosophisch gerichteten modernen Mathematikern sein. Ich will, um jedem Missverständnis für die Folge vorzubeugen, schon hier bemerken, dass ich diesem Ausspruche Poincarés rückhaltlos beistimme. Dem Empirismus in der Geometrie, unter dem ich das Bestreben verstehe, die Geometrie auf Erfahrung zu gründen, kann auch ich absolut keinen „vernünftigen Sinn“ beimessen. Und ihm zu den vielen bereits vorhandenen Widerlegungen noch eine weitere angedeihen zu lassen, hiesse einerseits seine Bedeutung überschätzen, andererseits die respektabelsten Leistungen der modernen Mathematik nicht gebührend respektieren; ja nicht nur deren Leistungen, sondern auch die der grossen Philosophen von Kant zurück über Leibniz und Descartes bis letzlich hin zu Platon. Wenn ich also von vornherein weit davon entfernt bin, dem geometrischen Empirismus das Wort reden zu wollen, so darf ich nun hoffen, gegen ein Missverständnis gesichert zu sein, wenn ich auf der anderen Seite erkläre: So unabhängig die Geometrie logisch von der Erfahrung auch sein mag, so braucht doch keine gänzliche Beziehungslosigkeit zwischen Geometrie und Erfahrung zu bestehen. Denn weder braucht das Verhältnis der logischen Abhängigkeit der Geometrie von der Erfahrung das einzig mögliche Verhältnis zwischen beiden, noch braucht das Verhältnis der verschiedenen Geometrien zur Erfahrung das gleiche zu sein.

2. Da ich hier immer nur von einer logischen Beziehungsmöglichkeit rede, so brauche ich auf das faktisch-genetische Abhängigkeitsverhältnis der Geometrie von der Erfahrung nicht besonders hinzuweisen. Denn das wird ja auch von denjenigen Mathematikern nicht bezweifelt, die fast mit einer Art von Leidenschaftlichkeit das logische Abhängigkeitsverhältnis leugnen und gerade durch die genetische Veranlassung der Erfahrung, wie das Poincaré thut, die vermeintliche wissenschaftliche „Konvention“ gegen den Verdacht der Willkühr zu sichern suchen. Dass durch dieses

---

[1]) Poincaré, Wissenschaft und Hypothese (deutsch von F. u. L. Lindemann) S. 81.

letzte Bestreben aber die eigene Position wieder zu Gunsten des Empirismus gefährdet wird, thut hier noch nichts zur Sache. Davon werden wir später handeln. Zunächst kommt es nur darauf an, die Meinung abzuwehren, dass wir ein genetisches Verhältnis, und nicht ein logisches, im Sinne hätten, und dass wir meinten, die geometrischen Erkenntnisse entstünden unabhängig von aller Erfahrung. Dass wir nur immer an der Hand der Erfahrung auch zu unseren mathematischen Einsichten überhaupt und den geometrischen insbesondere gelangen, dass diese in uns immer auf Veranlassung der Erfahrung entstehen, und dass sie ohne alle Erfahrung auch in ihrer abstraktesten Form nicht entstehen könnten, das dürfte nur ein von Kant als philosophia pigrorum bezeichneter, noch an angeborene Vorstellungen glaubender Dogmatismus, zu dem man doch weder den modernen Mathematiker noch den kritischen Philosophen zählen darf, in Abrede stellen.

Und es war selbst nur eine Verwechselung eines solchen mit Recht bekämpften Dogmatismus mit dem Apriorismus, des „Angeboren" mit dem „A-priori", der erkenntnistheoretischen mit der psychologischen Bestimmung, die einen Mann von der Bedeutung eines Helmholtz zu seinen Konzessionen an den Empirismus drängte. Und darüber brauchen wir uns um so weniger zu verwundern, als sich Kants Prophezeiung, nach hundert Jahren werde man ihn verstehen, sich nicht einmal an der Philosophie ganz erfüllt hat. Da hat also der Philosoph heute immer noch recht wenig Grund, auf den Mathematiker und Physiker, der vor Jahrzehnten jene Prophezeiung noch nicht wahr gemacht hatte, mit vornehmer Geringschätzung herabzublicken, wenn er auch, wie das vor jetzt genau dreissig Jahren noch Benno Erdmann [1]) ge-

[1]) In seiner Schrift; „Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtzschen Raumtheorie". (Leipzig 1877.) Benno Erdmann selbst dürfte, wie gesagt, schwerlich von seinem eigenen Standpunkte aus, den er in seinem logischen Hauptwerke (Logik, II. Aufl., Halle a. S. 1907) einnimmt, darin heute noch den Hauptwert jener seiner Schrift erblicken, worin er im Jahre 1877 ihren Hauptzweck sah; nämlich in dem „Nachweis, dass die neue geometrische Raumlehre lediglich in psychologischer Hinsicht zu positiv wertvollen Konsequenzen führt, sofern sie der empirischen Raumtheorie der modernen Physiologie zur Bestätigung dient, dass sie dagegen für die Erkenntnistheorie nur die negative Bedeutung besitze, die rationalistische Auffassung des Raumes als einer notwendigen und allein möglichen Form der Sinnlichkeit auszuschliessen".

than, ohne es aber wohl in Konsequenz zu seinem jetzigen logischen Standpunkte, noch heute selbst thun zu können, jetzt nicht mehr mit Helmholtz' Grundanschauungen gehen kann.

3. Vor einer Verwechselung von genetischer mit logischer Abhängigkeit sind wir jetzt auf keinem Gebiete sicherer bewahrt, als auf dem der Mathematik überhaupt und dem der Geometrie insbesondere. Sowenig der wissenschaftliche Mathematiker eine genetische Abhängigkeit der Geometrie von der Erfahrung bestreitet, sowenig kommt es ihm noch in den Sinn, eine logische Abhängigkeit der Geometrie von der Erfahrung herzustellen. Daran hindert ihn mit Recht die bereits von Platon gewonnene Einsicht, dass wir die Inhalte mathematischer Erkenntnis schlechtweg nicht „erfahren" können. Die Erfahrung zeigt uns z. B., um ein bekanntes, geläufiges Beispiel zu wählen, nie eine Linie im mathematischen Sinne, sondern immer nur einen „Streifen", den wir, wie weit wir ihn auch „zusammenschrumpfen" lassen, nie bis zur breitelosen Linie in der Erfahrungswahrnehmung verschmälern können, wenn er eben noch „erfahrbar" sein soll. Freilich setzt seine wissenschaftliche „Erfahrbarkeit" seine mathematische Bestimmbarkeit voraus; ebendarum aber ist sie nicht diese; sowenig je das, was vorausgesetzt wird, mit dem zusammenfällt, wofür es vorausgesetzt wird. Das eine beginnt da, wo das andere aufhört und umgekehrt. Das hat, wie gesagt, schon Platon gesehen. Die Beispiele liesen sich ins Ungezählte häufen. Um statt vieler, nur noch wenige zu erwähnen, so sei an die fundamentale, jedem Mathematiker geläufige Unterscheidung zwischen dem mathematischen Raume und dem empirischen Vorstellungsraume erinnert, von

---

So wenig hier trotz der formalen Trennung der erkenntnistheoretischen und der psychologischen Bestimmung auch schon die scharfe inhaltliche Trennung erreicht ist, so sehr uns gerade diese zweite Seite der Unterscheidung für den zweiten, negativen Teil der Behauptung Erdmanns gerade zu entgegengesetzten Konsequenzen führt, so sehr endlich hier noch der Empirismus sein Feld zu behaupten sucht, so bedeutsam ist es doch, dass hier überhaupt der bei Helmholtz verkümmerte, durch immanente Kritik eigentlich schon über den Empirismus hinausführende Unterschied der psychologischen und der erkenntnistheoretischen Seite auf mathematischem Gebiete angewandt wird; ganz abgesehen davon, dass Erdmann im Einzelnen, sowenig ich mich mit dem Hauptzwecke seiner Schrift einverstanden exklären kann, eine Mannigfaltigkeit von Darlegungen bringt, die mir auch jetzt noch lesenswert erscheinen, wenn ich auch hier nicht auf sie eingehen kann, eben weil ich einen anderen Zweck verfolge.

denen diesem, wenn wir genau zusehen, gerade die wesentlichsten Eigenschaften jenes fehlen, nämlich: — von der Anzahl der Dimensionen ganz abgesehen — die Unendlichkeit, die Homogeneität, die Isotropie, die mathematische Kontinuität. Vor allem denke man aber auch an das Verhältnis von mathematischem und physischem Kontinuum selbst. Jeder, der auf mathematischem Gebiete kein ganzer Fremdling ist, wird die Beispiele nach Belieben vermehren können. Ich kann hier auf weitere verzichten. Die wenigen erwähnten sollten mir nur dazu dienen, dass für die folgende Darlegung der Schein vermieden würde, als ob die von den Mathematikern behauptete logische Unabhängigkeit nicht nur der Mathematik überhaupt, sondern auch insbesondere der Geometrie von aller Erfahrung hier verkannt würde. Sie sei also ohne weiteres eingeräumt, auch wenn damit nicht eine absolute Beziehungslosigkeit — und zwar jetzt selbst im logischen, nicht im genetischen Sinne — zugegeben werden soll. Denn, wie schon gesagt, wenngleich es vollkommen richtig ist, dass die Geometrie nicht von der Erfahrung logisch abhängig ist, so brauchte das doch keineswegs das einzig mögliche logische Verhältnis zwischen ihnen zu sein. Wäre es doch möglich, dass umgekehrt die Erfahrung von der Geometrie — wenn auch nicht in deren gesamten Umfange — logisch abhängig wäre; worauf wir ja bereits mit unserem ersterwähnten Beispiele soeben, wenigstens andeutungsweise, hinwiesen. Und wenn das der Fall wäre, hätten wir in der That ein innigeres erkenntnistheoretisches Verhältnis gewonnen, als es etwa ein so hervorragender Mathematiker, wie Poincaré, wohl infolge seiner etwas leidenschaftlichen Abneigung gegen den Empirismus, anzuerkennen geneigt zu sein scheint. Dabei sei aber auch gleich bemerkt, dass wir der Erfahrung selbst nicht einmal die Kraft einer „Bestätigung“ der Geometrie, etwa im Hinblick auf die Resultate der Astronomie, einzuräumen brauchen.[1])

4. Man hat dies versucht, um unter den verschiedenen Geometrien „die richtige“ herauszufinden. Poincaré sieht mit Recht einen solchen Versuch als absurd an. An diesem Punkte knüpfe ich besonders an Poincaré an. Ich thue es deshalb, weil Poin-

---

[1]) Dazu vergleiche man: W. Meinecke, „Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis“. (Kant-Studien XI, 2, S. 230.)

carés Anschauungen gegenwärtig ganz besonders für eine gegenseitige Orientierung von Philosophie und Mathematik wirksam sind; zugleich aber auch, weil von diesem Punkte aus am ehesten deutlich wird, worin Poincarés Anschauungen einer philosophischen Berichtigung bedürfen. Für so wertvoll ich also auch die Anregungen halte, die für die Philosophie der Mathematik von ihnen ausgegangen sind und soviel ich diesen selbst verdanke, so ist diese meine Anknüpfung an Poincaré doch vorwiegend kritischer Absicht. Was nun den Versuch, vermittels der Bestätigung durch Erfahrung die „richtige Geometrie“ herauszufinden anlangt, so bemerkt Poincaré: „Eine Geometrie kann nicht richtiger sein, als die andere; sie kann nur bequemer sein. Und die Euklidische ist die bequemste, und wird es immer bleiben: 1. weil sie die einfachste ist, und das ist sie nicht nur infolge der Gewohnheit unseres Verstandes oder infolge irgend welcher direkten Anschauung, sondern sie ist die einfachste in sich, gleichwie ein Polynom ersten Grades einfacher ist, als ein Polynom zweiten Grades; 2. weil sie sich hinreichend gut den Eigenschaften der natürlichen festen Körper anpasst, dieser Körper, welche uns durch unsere Glieder und unsere Augen zum Bewusstsein kommen, und aus denen wir unsere Messinstrumente herstellen.“[1])

Ich habe diese Bemerkung ausführlich hergesetzt, weil sie ebenso interessant, wie lehrreich ist; und das wiederum ist sie, weil sie nach der einen Seite hin ebenso zutreffend, wie nach der anderen Seite hin unzutreffend ist und wir trotzdem nach beiden Seiten hin von ihr lernen können. Wir können den einen Grundgedanken ebenso rückhaltlos acceptieren, wie wir den anderen rücksichtslos um- und fortbilden müssen. Was nämlich Poincaré über die Richtigkeit der Geometrien sagt, erscheint uns ebenso richtig selber, wie uns das unannehmbar ist, was er über ihre „Bequemlichkeit“ bemerkt, obwohl er darin ebenfalls mit Recht keine „Bestätigung durch Erfahrung“ sieht.

5. Was zunächst die Richtigkeit anlangt, so ist es gewiss, dass der Satz: keine Geometrie kann richtiger sein, als die andere, durchaus zutrifft, wenn wir ihn auch vielleicht anders begründen, als der berühmte Mathematiker. Die Richtigkeit als solche lässt aber jedenfalls, wenn wir sie streng logisch fassen — und nicht im psychologischen Sinne als mehr oder

---

[1]) a. a. O. S. 52.

minder grosse Annäherung des Denkens an das Erkennen —, keine Einteilung in Grade zu. Sie duldet, wie man in der Logik gesagt hat, keinen „Kompromiss". Es ist danach etwas nicht richtiger, als etwas anderes; sondern es ist entweder richtig oder es ist nicht richtig. Tertium non datur. Daraus folgt nun auch, dass eine Geometrie nicht richtiger sein kann, als eine andere, sondern eben nur, dass sie entweder richtig ist, oder dass sie es nicht ist, und dass es auch hier kein Drittes giebt.

Hier scheint uns nun aber gerade die moderne Geometrie in Verlegenheit zu bringen. Folgt zwar auch für uns, dass keine Geometrie richtiger sein kann, als die andere, so scheint sich aber gleich eine Schwierigkeit aus unserer Alternative: entweder richtig oder nicht richtig zu ergeben; eine Schwierigkeit, die uns in Widerspruch gerade damit zu setzen scheint, dass jede Geometrie „gleich richtig" sein soll. Es erhebt sich hier doch sofort die Frage: wie steht es aber denn da mit jeder „anderen", wenn man annimmt, dass die eine richtig ist? Muss dann eben die „andere" nicht notwendigerweise nicht richtig, d. h. falsch sein, wenn es ein drittes nicht giebt? Nehmen wir einmal an, die Euklidische Geometrie sei richtig, müssen dann nicht die von Lobatschewsky und die von Riemann falsch sein? Oder wenn die von Lobatschewsky richtig ist, müsste dann nicht die Euklidische und die Riemannsche falsch sein; oder wenn diese letzte richtig ist, sind dann nicht die beiden anderen notwendig falsch? Kurz, wenn man sich n Geometrien ausdenkt, müssen dann nicht immer n—1 Geometrien falsch sein, sobald man annimmt, die eine sei richtig? Allein ergiebt sich, so fragen wir gleich weiter, dieser Schein wirklich daraus, dass etwas nicht mehr oder weniger richtig sein kann, weil die Richtigkeit keine Grade kennt? Wenn wir mit Poincaré zugeben, dass keine Geometrie richtiger sein kann, als die andere; wenn wir dies aber zum Unterschiede von Poincaré deshalb thun, weil logisch die Frage nach grösserer oder geringerer Richtigkeit ihren Sinn verliert, folgt daraus wirklich schon gegen Poincaré und die ganze moderne Geometrie, dass wenn eine Geometrie richtig ist, die andere falsch sein müsse?

Um die Sache etwas konkreter zu wenden, diene folgende Überlegung, die sich auf eine bestimmte Einzelbehauptung aus jeder der drei erwähnten Geometrien bezieht und uns zugleich das Gesamtverhältnis deutlich macht.

Nach Euklid ist die Winkelsumme im Dreieck $= 2$ R
" Lobatschewsky " " " " < 2 R
" Riemann " " " " > 2 R.

Diese Sätze widersprechen sich augenscheinlich. Nun ist mit den drei Disjunktionsgliedern des „Gleichen", des „Grösseren" und des „Kleineren" (als 2 R) offenbar eine sogenannte vollständige Disjunktion erreicht. Stünden wir dieser nur mit dem Widerspruchsgesetze gegenüber, so müssten gewiss, wenn einer dieser Sätze richtig wäre, die anderen falsch sein, ohne dass einer richtiger, als der andere zu sein brauchte. Wir würden also von dem Poincaréschen Ausgangspunkte her, gerade weil von einer grösseren oder geringeren Richtigkeit nicht die Rede sein soll, gerade dadurch, dass wir alle Richtigkeits-„Kompromisse" streng ablehnen, scheinbar zu ganz anderen Konsequenzen geführt.

Nun ist aber wahrlich nicht wenig und nicht fruchtlose Mühe darauf verwendet worden, zu zeigen, dass keine der Geometrien durch die andern gefährdet werden könne. Das ist selbst auch durchaus richtig. Wie aber ist das im Hinblick auf jene drei, wie es scheint, einander disjunktiv ausschliessenden, also einander doch wohl widersprechenden Sätze möglich? Nur dann ist es, wie das natürlich jeder Mathematiker weiss, und was zunächst nur den Laien befremdet, möglich, wenn wir es hier gar nicht mit dem vielgepriesenen Widerspruchsgesetze, das nur die Axiome z. T. trennt, zu thun haben, sondern vielmehr vor jenem logischen Verhältnis stünden, das wir in der Logik als Antinomie zu bezeichnen pflegen, wonach, wenn scheinbar von einer Beziehung f eine andere f_1 zu gegenseitiger Aufeinanderbeziehung im Urteil behauptet wird, die scheinbar zu einer zweiten f_2 und einer dritten f_3 ebenfalls behaupteten Beziehung in Widerspruch steht, die erste Beziehung f in den einzelnen Disjunktionsurteilen nicht identisch ist, sondern in ihnen als f', f'', f''' etc. auftritt. Das heisst, auf unser Beispiel angewandt, nichts anderes, als was jedem Mathematiker geläufig ist: dass das Dreieck Euklids eben nicht auch das von Lobatschewsky und von Riemann ist und keines mit dem anderen vertauscht werden kann. Dieser antinomische Gedanke auf das Ganze der verschiedenen Geometrien erweitert, scheidet diese erst vollkommen von einander. Die hier dargelegte Antinomie, in ihrer Setzung und Auflösung, ist die implizite Voraussetzung für die Möglichkeit der verschiedenen Geometrien. Die Geometer machen sie, indem sie die verschiedenen Geometrie-Gebiete als von

Widerspruchsgesetze nicht betroffen, bezw. z. T. nur in den Axiomen betroffen, scheiden.[1]) Hier sollte nur die implizite methodische Voraussetzung kurz expliziert werden. Wenn es also auch ein Drittes zwischen Richtigkeit und Unrichtigkeit nicht giebt, so bezieht sich das stets auf eine bestimmte Setzung. Ist diese richtig, so kann sie freilich nicht auch unrichtig sein. Aber neben ihr sind selbst Setzungen möglich, die zur ersten zwar in einem antinomisch-gegensätzlichen, aber nicht in einem contradiktorischen Widerspruchsverhältnis stehen. Mithin war die Schwierigkeit, die sich aus der Ablehnung einer Richtigkeitseinteilung in grössere oder geringere Richtigkeit zu ergeben schien, eben nur Schein.

Danach haben wir also streng zu unterscheiden zwischen antinomischem Gegensatze und logischem Widerspruch. Beide fallen nicht zusammen. Ja, der antinomische Gegensatz ist nur möglich, wenn die antithetischen Disjunktionsglieder im Verhältnis zu einander widerspruchslos sind, den Widerspruch ausschliessen. Das ist demnach die Voraussetzung auch dafür, dass die verschiedenen Geometrien zu einander — obwohl im Gegensatz, so doch nicht im Widerspruch — stehen, d. h. also neben einander logisch möglich sind. Dafür ist aber schliesslich für jede einzelne selbst ein eindeutiger und in sich selbst widerspruchsloser Gehalt gefordert. Und so tritt hier zu der ersten Forderung antinomischer Widerspruchslosigkeit, wonach jede Geometrie neben der anderen muss bestehen können, die zweite Forderung immanenter Widerspruchslosigkeit, wonach jede Geometrie muss für sich selbst bestehen können, in sich selbst widerspruchslos sein muss; nur so kann sie ja auch die erste Forderung erfüllen.

Diese immanente Widerspruchslosigkeit ist es, auf die von mathematischer Seite darum ein besonderer Nachdruck gelegt wird. Und sie meint man, wenn man von den verschiedenen Geometrien in einer logisch nicht ganz korrekten Weise sagt,

---

[1]) Über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der freilich z. T. widersprechenden, und von ihren nur antinomischen Systemen wohl zu unterscheidenden Axiome entscheidet aber bekanntlich nicht immer ein Beweis. Wenn wir schliesslich trotzdem eine Wertunterscheidung treffen, so ist dies nicht selbst eine bloss formale im eigentlichen Sinne Richtigkeitsentscheidung, sondern eine Leistungsfähigkeitsentscheidung eben über das auf ihnen aufgebaute Wissenssystem. Freilich werden wir, wie sich zeigen wird, diese Leistungsfähigkeitsentscheidung nicht mit Poincaré durch das Kriterium der Bequemlichkeit herbeiführen dürfen.

dass keine richtiger sei als die andere. Streng genommen darf man nur sagen: jede sei widerspruchslos.[1]) Denn so allein haben wir jene formale Richtigkeit zu verstehen, als welche Widerspruchslosigkeit des Denkens bedeutet. In der That kann man ja bekanntlich jede der verschiedenen Geometrien von ihren Axiomen her konstruieren. Euklid baut von seinen Axiomen aus seine Geometrie auf. Durch Fallen-Lassen seines Parallelenaxioms und Annahme seines numerischen Gegensatzes, sowie unter Beibehaltung der anderen Axiome folgt rein logisch und widerspruchslos konstruiert, d. h. also „richtig", die Geometrie Lobatschewskys — von der Poincaré mit Recht sagt, dass „ihre unfehlbare Logik in nichts derjenigen der Euklidischen Geometrie nachsteht" (a. a. O. S. 38) —, wie durch weiteres Fallen-Lassen des ersten Geradenaxioms die neuen ebenso mit den Euklidischen, wie mit den Lobatschewskyschen Sätzen im antinomischen Gegensatz stehenden, in sich aber widerspruchslosen Sätze Riemanns folgen.

III.

1. In Rücksicht auf das rein formal-logische Gesetz des Widerspruchs sind also die verschiedenen Geometrien vollkommen gleichwertig. Und doch sind sie nicht absolut gleichwertig. Auch

---

[1]) Das thut korrekterweise auch David Hilbert a. a. O. S. 19 ff. Da ich hier immer schon die spezifisch mathematischen Entwickelungen voraussetze, verweise ich für die nächsten Bemerkungen hier wieder auf dessen Werk; insbesondere für die mathematische Entwickelung des Begriffs der „Unabhängigkeit" der Axiome und der Methode des „Fallen-Lassens" der Axiome auf die überaus klaren und auch methodologisch instruktiven Darlegungen auf S. 21 f. und S. 23 ff. Ich füge hier selbst nur noch eine kurze methodische Bemerkung hinzu. Man hat zweierlei auch hier, das logische und das psychologische Moment, zu unterscheiden. Es ist gewiss richtig, dass man die „Unabhängigkeit" durch die „Methode des Fallen-Lassens" erkennt, was auch gerade Hilberts Verfahren charakterisiert. Darum ist es ungereimt, gegen Hilbert einzuwenden, dass er die Unabhängigkeit für das Fallen-Lassen ja schon voraussetze. Es ist eben zu unterscheiden zwischen der Unabhängigkeit an und für sich und der Ermittelung der Unabhängigkeit in der thatsächlichen Erkenntnis, d. h. zwischen dem logischen und den psychologischen Moment. Hilbert wahrt also gerade durch sein Verfahren den reinlichen Unterschied und begeht keineswegs eine Vermischung beider Momente: durch Fallen-Lassen erkennt man die Unabhängigkeit, und weil die Unabhängigkeit logisch besteht, kann man das Fallen-Lassen bewirken.

Poincaré erkennt einen Wertunterschied an, der logischerweise in den, allein widersprechend geschiedenen, Axiomen als ὑποϑέσεις im echt Platonischen Sinne liegen muss, in Rücksicht auf das, was sie in dem von ihnen aus konstruierten Wissenssysteme leisten. Allein so sehr ich, auf Grund der Unmöglichkeit einer Gradeinteilung innerhalb des Richtigkeitsbegriffes, die Frage, welche Geometrie — in Rücksicht auf den formalen Richtigkeitsbegriff — richtiger sei, als die andere, als sinnlos erkenne, so wenig kann ich den Wertunterschied in einer bloss grösseren oder geringeren Bequemlichkeit setzen. Indem Poincaré das thut, ist er gerade dem Empirismus, dem er so eifrig zu entgehen strebt, wieder verfallen, wie es besonders seine Tendenz, die Axiome, um sie nicht auf Erfahrung gründen zu müssen, in der „Konvention" zu begründen beweist. Denn „Bequemlichkeit" und „Konvention" sind selbst durchaus empirische Faktoren. Und doch hängt die auch von Poincaré anerkannte Wertdifferenz — nach diesem selbst in gewisser, aber für ihn freilich in anderer als der hier darzulegenden Weise — mit der Erfahrung zusammen. Das aber nicht in dem von Poincaré ebenfalls abgelehnten Sinne, als ob die eine von ihnen durch Erfahrung bestätigt werden könnte, die andere aber nicht. Wir werden vielmehr sehen, dass gerade die Art dieses Zusammenhanges eine Bestätigung durch Erfahrung ausschliesst. Ferner aber auch nicht in dem Sinne, dass die eine von ihnen der Erfahrung widerspräche, die andere aber nicht. Hier ist es gerade Poincaré, der sehr treffend erklärt: „Keine Erfahrung wird jemals mit dem Euklidischen Postulate im Widerspruch sein, ebenso aber andererseits: keine Erfahrung wird jemals im Widerspruch mit dem Lobatschewskyschen Postulate sein." [1])

Wir stossen so auf eine dritte Widerspruchslosigkeit, die zu der bereits geforderten, einerseits der antinomischen, andererseits der immanenten, hinzukommt als Widerspruchslosigkeit der Geometrie zu der Erfahrung. Wenn also auf solche Weise weder das Euklidische noch das Lobatschewskysche Postulat einen Widerspruch zur Erfahrung enthält, so scheinen die verschiedenen Geometrien mit der Erfahrung gleich verträglich zu sein. Allein es besteht dennoch ein Unterschied in diesem Verträglichkeitsverhältnis. Seine Auflösung eröffnet uns einen neuen Ausblick

---

[1]) a. a. O. S. 77.

und ermöglicht uns in letzter Linie die Bestimmung des erkenntnistheoretischen Verhältnisses von Geometrie und Erfahrung.

2. Es kommt dabei auf eine genauere Fassung einerseits des Wesens der Verträglichkeit, andererseits desjenigen der Erfahrung an. Sie sind verträglich mit der Erfahrung in dem Sinne, dass die „gegebene", vermeintlich „fertige" Erfahrung beide zulässt; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie als solche uns weder das eine noch das andere in sinnfälliger Evidenz an die Hand giebt. Auch hier vermochte schon die Platonische Einsicht, auf die sich gerade für das mathematische Gebiet keiner je so nachdrucksvoll berufen sollte, als Galilei, den Gedanken zur grössten Klarheit zu entwickeln, dass das empirische Erkenntnisgebiet das mathematische Gesetz überhaupt nie erreichen, es darum ebensowenig je widerlegen, wie je bestätigen könne.

Etwas Anderes aber ist die „fertige", die „gegebene" Erfahrung; etwas Anderes die aufgegebene Erfahrung, das Problem jener Erfahrung, die von der Wissenschaft erst zu leisten ist. Zu den Leistungsmethoden aber gehört ganz allgemein die Mathematik. Von ihren methodischen Leistungsmitteln ist es unter den Geometrien diejenige Euklids, die dem Erfahrungsgegenstande gegenüber mit den überhaupt möglichen Geometrien, wie wir gesehen haben, das Gemeinsame hat, dass sie dem Erfahrungsgegenstande weder widerspricht, noch von ihm bestätigt wird; und, wie wir jetzt sehen werden, das Auszeichnende besitzt, dass sie den Erfahrungsgegenstand erst ermöglicht, ihm eben seine Gegenständlichkeit mit verbürgt. Ihre Verträglichkeit mit der Erfahrung ist also nicht blosse Widerspruchslosigkeit im Verhältnis zur Erfahrung — jene dritte Form der Widerspruchslosigkeit, die zur antinomischen und immanenten Form hinzutritt — sondern positive Erträglichkeit, d. h. Grundstiftung der Erfahrung. Mithin liegt das Wertentscheidende nicht in der formalen, sondern der transscendentalen Logik.

In diesem Sinne behält auch Kant, was die Stellung der Geometrie im System des Wissens anlangt, Recht, mag er auch ihrer eigentlichen Erkenntnisweise nicht gerecht geworden sein, trotzdem auch er schon den Gedanken einer „höchsten" Geometrie, von der die Euklidische nur eine besondere Form sein soll, gefasst hatte. Unter diesem Gesichtspunkte wird in der That seine geometrische Anschauungsweise von der nicht-euklidischen ebensowenig getroffen, wie sie selbst diese trifft. Sie bestehen rein

logisch wohl und gut zusammen, nur erhält die Euklidische Geometrie im Wissenssystem das Plus der erfahrungsstiftenden Funktion. Und wenn Poincaré, um ihn hier wieder zum Vergleich heranzuziehen, in der „Angepasstheit" der Euklidischen Geometrie an die „Körperwelt" — d. i. doch wohl Naturerfahrung — das Wertentscheidende sieht, so hat er als implizite Voraussetzung unbewusst bereits die transscendentale Logik gefordert. Wenn wir nun mit einer geringen Verschiebung des gewöhnlichen Wortgebrauchs sagen: die Euklidische Geometrie ist im Verhältnis zur Erfahrung transscendentale Voraussetzung, die nicht-euklidische Geometrie hingegen ist transscendent, so könnten wir damit selbst Poincarés Behauptung über die Euklidische Geometrie erkenntnistheoretisch begründen: „sie ist die einfachste in sich, gleichwie ein Polynom ersten Grades einfacher ist als ein Polynom zweiten Grades".

Indes jene transscendentale Forderung hat Poincaré nur implizite gestellt. Wir können sogar genau den Punkt bezeichnen, der ihn zu der expliziten Formulierung nicht kommen lässt: nämlich die Verkennung des Unterschiedes von formaler und transscendentaler Logik. Indem wir dies noch aufdecken, geben wir einerseits unserer Aufstellung von der erfahrungsstiftenden Funktion der Euklidischen Geometrie allein die eigentliche Begründung, wie wir andererseits zugleich jeden Einwand gegen unsere Darlegung abschneiden.

3. Es könnte zunächst freilich scheinen, als ob wir jede Geometrie zur Grundlage der Erfahrung machen könnten, indem wir diese eben in die „Sprache" der verschiedenen Geometrien „übersetzen", wie wir etwa die mechanischen Thatsachen auch ganz anders „aussprechen" können, als wir es in der klassischen oder auch noch in der energetischen Mechanik zu thun pflegen, „indem wir sie auf einen nicht-euklidschen Raum übertragen".[1] Allein ich brauche hier nicht besonders darauf aufmerksam zu machen, dass wir, um beim Bilde zu bleiben, dann doch immer von einer Art „Grundsprache" ausgehen. Wichtiger ist es, dass die „übertragenen" Thatsachen dann eben doch nicht die realen Thatsachen sind. Und das ist es auch, was einen Unterschied im erkenntnistheoretischen Verhältnis der verschiedenen Geometrien zur Erfahrung begründet.

---

[1] Poincaré a. a. O. S. 92.

Wer freilich des Glaubens ist, dass aus dem blossen Begriffe und seiner widerspruchslosen Definition auch schon die Existenz des Definierten folge, mag auch glauben, dass jede Geometrie in gleicher Weise Erfahrung zu begründen vermöge, denn widersprechen kann ihr ja nach den vorangehenden Ausführungen keine. Allein wer bedenkt, dass die Existenz eine eigene logische Gesetzmässigkeit bedeutet, die im Verhältnis zum Widerspruchsgesetze etwas ganz neues zu besagen hat, dem geht hier gleich ein weiterer Unterschied unter transscendentalem Betracht auf. Der Transscendentalphilosophie kommt es nicht darauf an, die formal möglichen Erfahrungen in eben dieser formalen Möglichkeit, sondern die reale Erfahrung in ihrer realen Möglichkeit zu begreifen. Die Widerspruchslosigkeit bezeichnet aber immer nur formale, nicht reale Möglichkeit. Wir können darum ruhig zugeben, dass auch die nicht-euklidische Geometrie formal-mögliche Erfahrung logisch bedingen kann. Aber allein die euklidische Geometrie ermöglicht logisch reale Erfahrung. Sie ist Möglichkeitsgrundlage für Wirklichkeitserkenntnis, die anderen sind solche Grundlage immer nur für Mögliches. Es ist daher, wie Cassirer[1]) bemerkt, ganz im Kantischen Sinne, wenn Couturat gegen Poincaré die völlige Verschiedenheit des Widerspruchsgesetzes und des Existenzialgesetzes betont, indem er in den von Cassirer wiedergegebenen Sätzen ausführt: „der Widerspruch ist ein rein negatives Kriterium der Existenz; er ist ein Kriterium der Nicht-Existenz. Nicht das Fehlen des Widerspruchs ist es, was die Existenz eines Begriffs beweist, sondern umgekehrt ist es die Existenz eines Begriffs, die seine Widerspruchslosigkeit verbürgt.“

Aber so sehr Kant auch den Ontologismus zurückgewiesen hat, so macht sich doch gerade hier eine historisch recht interessante Problemkonstellation bemerkbar. Man wird es schon beachtet haben, wie gerade hier der von Kant zurückgewiesene Ontologismus und der von Kant mit verschuldete „Ding-an-sich“-Dogmatismus, der das „An-Sich“ in Dingen sieht, trotz aller Verschiedenheit, in gewissem Sinne Hand in Hand gehen. Wenn der Ontologismus aus der formalen Widerspruchslosigkeit auf die Existenz schliesst, muss er konsequenterweise die Gleichwertigkeit

---

[1]) a. a. O. S. 41. Hier giebt Cassirer, der ja eigens Kants Verhältnis zur modernen Mathematik behandelt, die eingehende und ausführliche Parallelstelle aus der Kr. d. r. V. S. 181 f.

der verschiedenen Geometrien für die Erfahrung und damit aber auch eine Mehrheit von Erfahrungen einräumen, deren einzelne einer bestimmten Geometrie entspricht. Anders verfährt der Ding-an-sich-Dogmatismus.[1]) Aber er muss doch, wenngleich von anderem Ausgange her zum gleichen Ziele gelangen. Er geht aus vom Dasein absolut existierender, vom Erkennen und dessen Gesetzen unabhängiger Dinge, sieht also die Existenz und die Dinglichkeit nicht selbst als Erkenntnisgesetze, sondern als von diesen unabhängige Absoluta an. Wenn er aber diesen Ausgangspunkt hat, so muss er, da er die formal-widerspruchslose Möglichkeit der verschiedenen Geometrien doch ebenso wenig leugnen kann, so wenig wir sie leugnen und so wenig der Ontologismus sie leugnet, zu der Konsequenz einer Mehrheit möglicher Erfahrungen gelangen. Bestünden wirklich seine absoluten „Dinge-an-sich" zurecht, so müssten sie in der That in einer Mehrheit von Erfahrungen als mannigfache „Erscheinungen" darstellbar sein, je nachdem sie nämlich unter dem Anschauungsgewand — zu einem solchen würden ja dann die verschiedenen Geometrien nach Schopenhauers berüchtigtem Vorgang herabgesetzt — dieser oder jener Geometrie erscheinen. Hier liesse sich Poincarés Auffassung von der grösseren oder geringeren Angepasstheit einer Geometrie an die Erfahrungsgegenstände aufs glücklichste mit dem Ding-an-sich-Dogmatismus harmonisch verbinden. Poincarés eigener, treffender Gedanke, es nicht mit Dingen, sondern mit Beziehungen zu thun zu haben, wird über Bord geworfen, sobald

---

[1]) An diesem Punkte macht sich der fundamentale Widerspruch zwischen der transscendentalen Ästhetik und der transscendentalen Logik Kants und mit jenem auch die schroffe Gegensätzlichkeit von Anschauung und Analysis am schärfsten bemerkbar. Die Ästhetik setzt absolut existierende „Dinge an sich" voraus, die vermittels der Anschauungsformen nur „erscheinen". Darum können wir ohne das Ding an sich nicht in das Lehrgebäude Kants eintreten. In der Analytik treten Existenz, wie Dinglichkeit als Kategorien — Dasein und Realität — auf. Darum können wir mit dem „Ding an sich" in der That nicht länger im Lehrgebäude Kants verbleiben. Es hat sein Heimatsrecht verloren; und das — von Rechts wegen. — Das charakteristische Widerspiel von Anschauung und Begriff in der Kantischen Lehre behandelt, zwar ohne die besondere Beziehung auf das mathematische Problem, doch in allgemein erkenntnistheoretischer Beziehung durchaus zutreffend auch die das vorliegende Heft eröffnende Arbeit Zschockes; und zwar ausführlicher, als ich es für meinen besonderen Zusammenhang, für den mir Kant vorwiegend bloss zur historischen „Illustration" dient, nötig habe.

er von jener Angepasstheit spricht. Denn der Erfahrungsgegenstand wird, sobald wir von einer Angepasstheit einer Geometrie an ihn reden, immer noch im dogmatischen Sinne eines „Dinges-an-sich" genommen, dem etwa Wesen verschiedener Geometrien nur immer die eigene als Anschauungsgewand überziehen, sodass ein Gegenstand, der „an sich" A ist, etwa dem Euklidischen Wesen als a, dem Lobatschewskyschen als α etc. „erscheinen" müsste. Eine solche Auffassung,[1]) die selbst wieder den Sinn der Analysis ins Schwanken bringt, kommt nicht los von einer Abbildungstheorie. Man wird diese mit der naiven Abbildungstheorie, der ja die Vorstellung ein adäquates Abbild des Gegenstandes geben soll, nicht verwechseln dürfen. Aber Abbildtheorie ist auch sie. Wir könnten sie, zum Unterschiede von der naiven, vielleicht am besten als „Theorie des schlechten Abbildes" bezeichnen, da die Vorstellung das Ding, das da erscheinen soll, nie adäquat, sondern nur als „Erscheinung" wiedergiebt, aber dadurch eben doch auf ein absolutes Ding hindeutet.

5. Für die kritische Philosophie aber, der das Existenzialgesetz, wie die Dinglichkeit eben Gesetz ist, die das Gesetz jedoch nicht dinglich hypostasiert, und der eben deshalb der Gegenstand als kategorial bedingt gilt, verliert es darum allen Sinn zu sagen: ein Gegenstand A könne sowohl als a, wie als α, je nach der Anschauungsform der Sinnlichkeit erscheinen, für sie ist er eben schlechtweg der Gegenstand A. Und A ist ihr der Gegenstand, an dem die geometrischen Bedingungen im Verein mit den Kategorien, wie Existenz und Realität, zu seiner Bestimmung beteiligt sind. Welcher der verschiedenen Geometrien dieser Anteil zukommt, kann darum jetzt kaum noch länger fraglich sein, und damit erhält unsere These ihre eigentliche Begründung. Stellen wir uns aber zunächst noch einmal auf den Standpunkt der Fiktion von Wesen einer nicht-euklidschen Anschauung. Da es für den kritischen Standpunkt sinnlos ist, hinter den Gegenständen der Erfahrung noch Dinge zu suchen, so könnten wir

---

[1]) Sie scheint mitunter sogar zum Mystizismus zu führen. Ich glaube, nur von ihr aus ist wenigstens der psychologische Zusammenhang verständlich, der einen sonst so eminent klaren Kopf, wie Riemann, zu so seltsamen „Abenteuern der Vernunft" verführen konnte, dass gegen dessen „Erdseele" z. B. die „Weltseele" der ersten spekulativen Naturphilosophie des vorigen Jahrhunderts als ein fast rationalistisch nüchternes Denkgebilde erscheint.

aber trotz der Fiktion jener nicht-euklidischen Wesen nicht zugeben, dass etwa ein Gegenstand A den Euklidischen Wesen als a, den nicht-euklidischen etwa als α erscheine, hinter welchen Erscheinungen beide das A zu suchen hätten. A würde, wenn wir vom Existenzial- und Dinglichkeitsgesetze alle verwesentlichende Hypostasierung fern halten, allen Sinn verlieren. a und α wären nicht verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Gegenstandes; vielmehr müssten, so wahr Existenz und Dinglichkeit Gegenstandsgesetze, Kategorien, nicht Wesenheiten sind, ebenso wahr auch a und α selbst als zwei verschiedene Gegenstände gelten. Transscendentalphilosophie und Illusionismus sind toto coelo verschieden und schliessen sich in alle Wege aus.[1])

6. Wer also das „An-Sich" nicht in Dingen sehen und dem Ding-an-sich-Illusionismus entgehen will, dem blieben rücksichtlich des Verhältnisses von Erfahrung und Geometrie nur zwei disjunktive Wege. Auf der einen Seite müsste er, anstatt verschiedener Erscheinungsweisen eines und desselben Gegenstandes, überhaupt verschiedene gegenständliche Erfahrungsrealitäten als durch die verschiedenen Geometrien gefordert annehmen, sodass zwar nicht, wie in der Ding-an-sich-Metaphysik, hinter unserer Erfahrungsrealität noch eine Ding-an-sich-Realität steckte, sondern so, dass neben unserer Erfahrungsrealität noch andere Erfahrungsrealitäten parallel gingen. Hier wäre zwar der eine Dogmatismus überwunden, indem Existenz und Dinglingkeit nicht verwesentlicht zu werden brauchten. Allein man wäre zu einem anderen Dogmatismus, dem Ontologismus, gelangt, der aus der bloss widerspruchslosen Möglichkeit schon die Existenz erschlossen glaubt. Hätte der Ding-an-sich-Dogmatismus der Existenz, gegenüber der transscendentalen Logik, zu viel eingeräumt, so hätte der Ontologismus ihr, gegenüber der formalen Logik, zu wenig eingeräumt.

Auf der anderen Seite aber — und das ist die zweite Möglichkeit, dem Ding-an-sich-Dogmatismus zu entgehen — wird erkannt, dass Existenz weder zu verwesentlichen sei, noch auch aus dem blossen Widerspruchsgesetze folge, sondern transscendentales Gesetz, logische „Funktion" sei, die wir wohl kaum noch

---

[1]) Das beweisen heute vielleicht am klarsten Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis" und Cohens „Logik des reinen Denkens". In beiden erscheint die Überwindung des Ding-an-sich-Dogmatismus und damit die des Illusionismus in präzisester Form.

ausdrücklich vor der Verwechselung mit der psychologischen Funktion eines existenten Bewusstseins, das immer schon das Existenzialgesetz voraussetzt, zu sichern brauchen. Dann erkennen wir ausser der Erfahrungsrealität weder eine Hinterrealität von Dingen-an-sich, noch eine parallele Nebenrealität mehr an, und wir ergreifen in jener keinen Schein, sondern transscendentallogisch bedingte empirische Realität selbst.

7. Sind wir aber da nicht zu einem Standpunkte gelangt den man mit Schuppe gerade als „konsequenten Empirismus" bezeichnen könnte? Ich hätte schliesslich gegen diese Bezeichnung nichts sonderlich einzuwenden, wenn man sie nur auch wie Schuppe richtig versteht, und sich dabei auch daran erinnert, dass ich zwei Seiten an der Erfahrung unterschieden habe. Dass diese Art „Empirismus" gerade das Gegenteil des von den Mathematikern bekämpften Empirismus ist, der die Erfahrung zur letzten Grundlage der Erkenntnis machen will, dürfte klar sein. Hier soll nicht die Erfahrung zur alleinigen grundstiftenden Funktion der Erkenntnis gemacht werden, sondern umgekehrt führen hier die Grundlagen der Erkenntnis zur alleinigen, erlebbaren Erfahrungsrealität, weder zu einer metaphysischen Hinter-, noch einer parallelen Nebenrealität. In diesem Sinne dürfte man mit Schuppe wohl von „konsequentem Empirismus" sprechen. Das wäre derselbe Sinn, in den man auch Kants Standpunkt und den konsequenten Kritizismus überhaupt als „Empirismus" bezeichnen könnte. In dessen transscendentaler Methode ist die Erfahrung doch nicht die letzte Grundlage der Erkenntnis, sondern in ihrer Möglichkeit das Problem der Erkenntnis, das die Grundlagen der Erfahrungserkenntnis ermitteln soll. Diese Ermittelung führt zur Erfahrungsgegenständlichkeit als einziger Realität.

Erkennen wir aber auf transscendentaler Grundlage nur diese eine Erfahrungsrealität an, so können wir als erfahrungsbedingend auch nur eine Geometrie anerkennen, nämlich die Euklidische, von der ja Poincaré schon die „Angepasstheit" an die Erfahrung behauptet hatte, so streng widerspruchslos und in sich zusammenhängend auch, wie von vornherein zugegeben, die nichteuklidsche Geometrie sein mag. Dadurch wird klar, in welcher Weise die Anschauung des grossen französischen Mathematikers umzubilden ist. Sobald der letzte Rest von Ding-an-sich-Dogmatismus beseitigt ist, muss die „Angepasstheit" der bedingenden

Funktion weichen. Und gerade durch diese Art von „Empirismus", wie ihn die transscendentale Methode bedingt, kann der von den Mathematikern bekämpfte methodische Empirismus auf mathematischem Gebiete endgültig überwunden werden. Hier zeigt sich, welcher circulus vitiosus es wäre, diejenige Geometrie, die die Erfahrung begründen und verbürgen hilft, durch Erfahrung begründen oder auch nur bestätigen zu wollen.

IV.

Wenn wir zurückblicken auf den Ausgangspunkt der Untersuchung, um zugleich die Summe zu ziehen, zu der uns die Weiterentwickelung am Schluss geführt hat, so können wir sagen: Es bleibt freilich von vornherein unmöglich, von einer grösseren oder geringeren Richtigkeit im formalen Sinne rücksichtlich der verschiedenen Geometrien zu reden. Aber die formale Logik ist überhaupt ausser Stande, mit dem Widerspruchsgesetze einen Wertunterschied zwischen ihnen zu begründen. Je mehr wir indes auch mit einer Überwindung des landläufigen Empirismus Ernst machen, d. h. je weniger wir auch der Erfahrung als Grundlage und Ausgangspunkt die Funktion einer Wertentscheidung einräumen, um so weniger werden wir diese Funktion auch den empirischen Begriffen der „Angepasstheit" und „Bequemlichkeit" zugestehen können. Die Angepasstheit weicht, je mehr wir die Logik zu ihrem Rechte kommen lassen, desto mehr einer die Angepasstheit erst ermöglichenden Bedingung, bis die erkenntnistheoretische Logik die Erfahrung selbst nicht mehr zum Ausgangspunkte, sondern zum Zielpunkte des Problems nimmt. Indem sie deren Möglichkeitsbedingungen überhaupt ins Auge fasst, beruhigt sie sich nicht mehr bei blosser Angepasstheit, sondern sucht gegenständliche Erfahrungserkenntnis selbst zu begründen. So kann für sie in Rücksicht auf dieses Problem der Vorzug der Euklidischen Geometrie weder freilich in einer grösseren Richtigkeit, noch aber auch in grösserer Bequemlichkeit der Erfahrung gegenüber bestehen. Ist sie endgültig über den Dogmatismus hinaus, so muss für sie dieser Vorzug allein in der Funktion eines Begründungsmittels für gegenständliches Erfahrungswissen liegen.

Mit Cantors glücklichem Begriffe der „freien Mathematik" könnte man, diesen einmal in besonderem Sinne auf geometrisches

Gebiet einschränkend, das Verhältnis ebenfalls klar machen. Dieser Begriff kann das Verhältnis von Geometrie und Erfahrung zum Schluss noch einmal ins rechte Licht setzen. Nicht so ist es hier zu verstehen, als ob die eine Geometrie von der Erfahrung unabhängig, „frei" wäre, die andere nicht; sondern so, dass die Erfahrung unabhängig wäre von der einen, nicht von der anderen. Jene Geometrien könnten wir frei nennen, weil die Erfahrung ebenso von ihnen, wie sie von ihr, unabhängig ist; sie helfen keine Erfahrung begründen (wenn man nicht dem Dogmatismus verfallen will), sondern sind lediglich auf ihren eigenen, inneren, widerspruchslosen Zusammenhang gerichtet. Der freien Geometrie würde also nicht eine eigentlich unfreie gegenüber stehen, aber doch eine Geometrie, die allein mit realer Erfahrung im Verhältnis steht. Unfrei wieder wäre dies Verhältnis darum nicht, weil sie nicht von der Erfahrung abhängig ist, vielmehr umgekehrt sie für die Erfahrung eine begründende Funktion besitzt. Und sie wäre deshalb die einzige Geometrie, die dieses Verhältnis hat, weil wir, sofern wir uns vom Dogmatismus frei halten, nur ein Reich realer Erfahrung anerkennen können.

Den Wert der freien Geometrie wird, wie den der freien Mathematik überhaupt, kein Philosoph verkennen, der mit einigem logischen Interesse und Verständnis der geometrischen Spekulation gefolgt ist. Nur interessiert ihn als Erkenntnistheoretiker mehr jenes geometrische Gebiet, dessen Umfang wenigstens gleichsam in Grenzberührung mit dem bescheidenen Erdendasein gelangt. Wir erleben so die Sonderbarkeit, dass die so sehr als spekulativ verrufene Erkenntnistheorie sich eben an spekulativer Höhe den höchsten geometrischen Spekulationen nicht vergleichen kann, dass sie ihnen gegenüber gleichsam in bescheidener Erdennähe verbleibt. Was Cassirer, zwar ohne Beziehung auf die Geometrie insbesondere, über das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Mathematik im allgemeinen sagt, das gilt ohne Einschränkung auch von ihrem Verhältnis zur Geometrie. Dies kann kaum treffender formuliert werden, als es in folgenden, deshalb hier unverkürzt verzeichneten Worten geschieht: „Niemand wird aus philosophischen Gründen versuchen dürfen, der Freiheit der Mathematik, die die Bedingung ihrer Fruchtbarkeit ist, Schranken zu setzen. Und dennoch beginnt die Erkenntniskritik erst mit der Frage, die der Mathematiker nicht kennt und nicht zu kennen braucht. Ihr eigentliches Problem ist nicht sowohl der Inhalt

der mathematischen Prinzipien, als die Rolle, die sie im Aufbau unseres Begriffs einer ‚gegenständlichen' Wirklichkeit spielen. Der Blick der Philosophie darf — wenn man dieses Verhältnis einmal schroff und paradox ausdrücken will — weder auf die Mathematik, noch auf die Physik gerichtet sein; er richtet sich einzig auf den Zusammenhang beider Gebiete."[1])

---

[1]) a. a. O. S. 48.

Recensionen.

Talbot, Ellen Bliss, Professor of philosophy in **Mount Holyoke** College. The fundamental principle of Fichte's philosophy. (Cornell studies in philosophy, No. 7.) New York, **Macmillan 1906**. (VI und 140 S.)

Das Buch hat mit der Kantischen Philosophie mehr zu thun, als der Titel schliessen lässt. Das erste Kapitel („Kant and Fichte: The relation of human consciousness to its ideal", S. 1—21, zu dem die beiden Anmerkungen über „die verschiedenen Formen von Kants Begriff der intellektuellen Anschauung", S. 123—133, und über Kants „Ich denke", S. 134 bis 136 gehören), ist eine Erörterung über das prinzipiell Ungenügende in Kants Fassung des Verhältnisses von Form und Materie und über die Notwendigkeit, die Weiterarbeit an diesem Punkt zunächst mit den Werkzeugen der Wissenschaftslehre zu unternehmen. Der Dualismus der Kantischen Philosophie wird an den drei kritischen Hauptwerken dargestellt. In der Kr. d. r. V. charakterisiert er sich wesentlich als Unterschied zwischen menschlichem Begreifen und intellektueller Anschauung, in der Kr. d. prakt. V. als rigoristische Ablehnung des Gedankens, „die Neigung in das Gesetz aufzunehmen und zu veredeln, bis sie wert ist, Inhalt des sittlichen Lebens zu sein" (11). (Etwas genauer wäre es wohl gewesen, den Gedanken dahin zu fassen, dass bei Kant der Fichtische Gedanke, dass die Sinnenwelt das Materiale der Pflichterfüllung ist, noch völlig fehlt, und dass infolgedessen im Rahmen der Kantischen Philosophie überhaupt nicht eingesehen werden kann, wie der sittliche Entschluss in der kausal geordneten Welt wirksam wird; diese Fassung des polemischen Gedankens wäre vor allem deshalb vorzuziehen, weil Kant mit seiner Ablehnung der Neigung aller Sentimentalitätsmoral gegenüber durchaus im Rechte ist.) Auch die Kr. d. Urt. giebt keine wirkliche Überwindung des Dualismus: Hindeutungen auf eine letzte Harmonie von Subjekt und Objekt werden zwar herausgearbeitet: aber Kant vergisst nicht, einzuschärfen, dass er hier nur regulative Prinzipien der Urteilskraft, keine konstitutiven Prinzipien gegenständlich giltiger Erkenntnis behandelt. Mit gutem Recht wendet sich darum die Verfasserin gegen die oft aufgestellte Behauptung, in den beiden späteren Kritiken habe Kant den dualistischen Standpunkt der Kr. d. r. V. zu Gunsten einer monistischen Metaphysik erheblich modifiziert; Kants Begriff der Erfahrung ist in der Kr. d. Urt. noch derselbe, der er 1781 gewesen war (10, 15).

Im Anschluss an diese Darlegungen wird Fichtes Verhältnis zu Kant charakterisiert. Fichte setzt die Ichheit in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven — eine Identität, die nicht mehr gedacht werden kann: denn alles Denken denkt Objekte, setzt also schon die Spaltung von Subjekt und Objekt voraus; die absolute Identität liegt diesseits des Erkennens. In manchem Betracht ist aber in diesen Zusammenhängen der Verfasserin die Darstellung Fichtes doch zu dogmatisch geraten; besonders S. 17 f. sieht es geradezu aus, als habe Fichte die Transscendentalphilosophie deshalb weitergebildet, weil ihm der Kantische Dualismus unsympathisch gewesen sei; dass der entscheidende Schritt, den Fichte über Kant hinaus gethan hat, durch den Kritizismus als solchen

gefordert war, lässt sich aus diesen Ausführungen nicht entnehmen. Sehr hübsch ist aber dann wieder entwickelt, wie derselbe Vergleich unserer begrifflichen Erkenntnis mit der Idee eines absoluten Wissens für Kant die enge Grenzbestimmung des menschlichen Bewusstseins notwendig zu machen scheint, während er für Fichte zum Schlüssel seiner Problemlösung wird (19 f.).

Das zweite Kapitel („The idea of the Ego") untersucht hierauf die Werke der sog. ersten, das dritte Kapitel („Being and existence") die der sog. zweiten Periode Fichtes (vom Jahre 1800 an). Zutreffend wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Werke der früheren Zeit in viel deutlicherer Beziehung zu Kant stehen. Die Annahme eines eigentlichen Bruches in Fichtes philosophischer Entwicklung wird jedoch abgelehnt: das Prinzip der Wissenschaftslehre ist von Anfang an kein formales Ich, sondern Identität des Subjektiven und Objektiven (25 f.). In der That kann niemand, der auch nur die Einladungsschrift von 1794 mit Verständnis durchgelesen hat, daran zweifeln. Die Verfasserin giebt eine geschickte Übersicht über die Gedankenführung der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und kommt im Anschluss daran nochmals auf Kant zurück. Der teleologische Kern des Fichtischen Systems, die Einsicht, dass im Sollen der Real- und Erklärungsgrund des Daseins gesucht werden muss, ist die vollere Entwickelung einer Tendenz, die schon bei Kant da ist, freilich nur in der Gestalt einer regulativen Idee (36). Doch ist der durch die Erhebung des regulativen Prinzips zum konstitutiven zwischen Kant und Fichte entstandene Gegensatz darum nicht so gross, wie es scheinen könnte, weil auch nach Fichte das Ziel des unendlichen Strebens, das absolute Telos niemals im Dasein realisiert werden kann (37). Der Unterschied darf darum freilich nicht übersehen werden: bei Kant bleiben Form und Inhalt schlechthin getrennt; für Fichte bedeutet die fortschreitende Entwickelung eine wirkliche Annäherung an das Ziel der Einheit von Form und Materie (37). — Gar nicht übereinstimmen kann ich nun allerdings mit der Verfasserin, wenn sie die Einheit von Form und Materie dadurch begreiflich machen will, dass das Ich bei Fichte als sich selbst entwickelnde Form (40) gedacht sei. Fichte hat nie versucht, aus der Form die Materie herauszuklauben; die Stelle, auf die sich die Verfasserin stützt (S. W. I, 515), macht ihre Interpretation keineswegs notwendig, und die Erklärungen der Einladungsschrift von 1794 (bes. I, 52) schliessen sie aus. Das rein formale Ich („Ich als Anschauung"), von dem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist eine blosse Abstraktion, durchaus nicht das aus sich selbst heraus Gehalt entwickelnde Prinzip. Dieses sich selbst entwickelnde Prinzip ist vielmehr gerade jenes „höchste Ziel des Strebens der Vernunft", das „nur Idee ist und nie wirklich sein wird" (I, 516). Von diesem „Ich als Idee" aus, in dem „die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird", ist zuletzt das „Ich als Anschauung" zu verstehen (eben als dessen abstrahierte Form); darum betont auch Fichte oft als eigentümliche Schwierigkeit der Wissenschaftslehre, dass sich ihr Anfang nicht vor ihrem Ende verstehen lasse. Sehr richtig erklärt die Verfasserin, dass die Umwandlung des absoluten Ich vom Anfang der Wissenschaftslehre in das „Ich als Idee" dem „Anstoss" sein dualistisches Aussehen nehme (42): nur darf man sich nicht über die Richtung täuschen, aus der die Überwindung der metaphysischen Absolutheit des Anstosses herkommt. — Der im Anschluss daran erörterte Widerspruch zwischen zwei Tendenzen Fichtes (die Materie entweder in der Form versinken zu lassen, so dass das höchste Prinzip rein formal wäre, oder aber zu einer letzten Einheit von Form und Materie hinzuführen) löst sich mir sehr einfach dahin, dass Fichte entweder vom „Inhalt" im Kantischen Sinne des Wortes spricht, den er stets als die blosse, in sich wesenlose Erscheinung fasst, oder dass er von der „Materie der Ichheit" redet, womit er etwas wesentlich anderes meint, etwas, wovon Kant allenfalls in seiner Lehre vom Genie (Kr. d. Urt. § 46 ff.) eine leise Ahnung gezeigt hat; ein Zusammen-

hang zwischen den beiden Thematen besteht allerdings: weil nämlich die Materie der Ichheit „nur durch das Denken einer Welt denkbar ist" (I, 516). Die sehr scharfsinnigen Bemerkungen, mit denen sich schliesslich die Verfasserin bemüht, den „Widerspruch" der beiden Tendenzen Fichtes als nicht gar zu hart empfinden zu lassen (54 ff.), weisen nun allerdings ebendahin: aber das Resultat wäre mit erheblich geringerem Aufgebot von Scharfsinn reiner zu erreichen gewesen; auch die den chronologischen Gang doch etwas störende Anleihe bei der Individualitätslehre der „zweiten Periode" (60 ff.) hätte dann wegbleiben können. (Dass in diesem Zusammenhang der Sinn der Fichtischen Forderung der Hingabe des individuellen Selbst an das Absolute sehr ausdrücklich unterschieden wird vom Altruismus, hätte übrigens nicht zu kommen brauchen. Ich kann nicht finden, dass Fichtes Lehre darum der Klarheit ermangele, weil ihr Urheber, wie die Verfasserin richtig bemerkt hat, sich nirgends die Mühe nimmt, auf diesen Punkt einzugehen. Wer Fichtes Entwickelungen lesen kann, ohne selbst zu merken, dass er hier eine ethische Einsicht findet, die ganz unvergleichlich viel höher steht als aller Altruismus, — den mag man seiner Wege gehen lassen.)

Das dritte Kapitel geht auf die späteren Werke Fichtes ein; dabei soll gezeigt werden, dass die neuen Wendungen doch in der Hauptsache mit den Aufstellungen der älteren Schriften zusammenstimmen, so dass zwar von einer Entwickelung des Systems, aber nicht von einem neuen System gesprochen werden darf. Im Ganzen dürfte die Verfasserin darin recht haben; über manche Einzelheiten der Auffassung lässt sich allerdings diskutieren. Für ganz unzutreffend möchte ich die Meinung halten, der Wechsel der Terminologie, insbesondere die beinahe gänzliche Vermeidung des Wortes „Ich", hänge mit der Absicht zusammen, dem missverständlichen Vorwurf des Solipsismus vorzubeugen (75): Fichte war viel zu stolz und viel zu sehr Philosoph, als dass er imstande gewesen wäre, auf einen Vorwurf von solcher Qualität Rücksicht zu nehmen. Doch diese Bemerkung betrifft die Persönlichkeit Fichtes, nicht sein System. Was die Interpretation des Systems anlangt, so habe ich den Eindruck, dass die Verfasserin den Schriften der späteren Zeit mit intimerem Verständnis gegenübersteht als denen der früheren: die Darlegungen enthalten eine ganze Reihe wirklicher Feinheiten und manche glückliche Richtigstellung irrtümlicher Auffassungen. Den beiden Fragen nach der Begreiflichkeit des Auftretens der ewigen Ideen in der Geschichte (106 ff.) und nach dem Grund des Übels (118 ff.) möchte man vielleicht eine noch eingehendere Behandlung, besonders eine umfassendere Berücksichtigung der religionsphilosophischen Lehren wünschen: doch das sind unerhebliche Ausstellungen.

Mein Endurteil reiht das Buch zu denjenigen, die von Anfang an interessieren, über die man sich im Laufe der Lektüre gelegentlich etwas ärgert, die man aber doch mit wachsender Freude zu Ende liest.

Halle a. S. **Fritz Medicus.**

Delbos, Victor. La philosophie pratique de Kant. Paris, Félix Alcan. 1905. (756 S.)

Delbos hat hier ein Werk von wahrhaft — deutscher Gründlichkeit geschaffen. Nicht nur die von Kant selbst herausgegebenen Schriften, sondern auch die in Betracht kommenden Vorlesungen und die mannigfachen aus seinem Nachlass herausgegebenen Aufzeichnungen sind sorgfältig und mit eindringendem Verständnis verwertet; ebenso ist auch die umfangreiche Kantlitteratur, die ältere so gut wie die neuere, in weitem Umfange herangezogen.

Eine ausführliche Inhaltsangabe seines Werkes hat der Autor selbst in Bd. XI (1906) S. 287—289 dieser Zeitschrift gegeben, so dass wir davon absehen können. Hervorgehoben sei nur, dass er die praktische Philosophie Kants im weitesten Sinne behandelt, also nicht bloss Ethik und Rechtsphilosophie, sondern auch Religions- und Geschichtsphilosophie,

und dass er ferner die Beziehungen, die zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil der Kantischen Philosophie bestehen, eingehend verfolgt.

Auch sind nicht nur Kants Anschauungen in der kritischen Periode zur Darstellung gekommen, sondern seine ganze innere Entwickelung ist ausführlich geschildert. Gerade hierin sehen wir einen Hauptvorzug des Buches, dass die allmähliche Ausgestaltung der grundlegenden Ansichten Kants in sorgfältigster Weise dargelegt wird. Dabei sind auch mit Recht die Werke aus der kritischen Zeit nicht als Zeugnisse eines in sich völlig fertigen nnd widerspruchslosen Systems aufgefasst, sondern es sind die Um- und Weiterbildungen, die die Kantischen Gedanken teilweise auch noch in dieser Periode erfuhren, klar und überzeugerd nachgewiesen.

Der Verfasser hat sich mit liebevollem Verständnis in die Kantische Geistesart und Gedankenwelt hineingelebt und den meisten seiner Ausführungen — auch über so viel behandelte und viel umstrittene Fragen wie den Formalismus und Rigorismus von Kants Ethik — können wir rückhaltlos beistimmen. Den Höhepunkt des Ganzen scheint uns die ausführliche Behandlung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu bilden.

Eine ins Einzelne gehende Kritik würde bei dem ausserordentlichen Umfange des Werkes zu weit führen. Es ist übrigens zu fürchten, dass eben die allzugrosse Ausführlichkeit der Behandlung und Breite der Darstellung der Verbreitung und Wirkung des Werkes im Wege stehen werde. Unser Verfasser hat es für angemessen gehalten, von allen behandelten Büchern und Aufsätzen Kants ausführliche Inhaltsangaben seinem Texte einzuverleiben. Nun bieten ja freilich diese Schriften — wenigstens teilweise — Interpretationsschwierigkeiten genug, so dass eine klare und übersichtliche Darstellung des Gedankenganges zumal für solche, die sich erst einarbeiten wollen, durchaus nicht überflüssig ist. Aber der Erklärungswert, den diese Inhaltsangaben haben könnten, wird dadurch herabgemindert, dass sie sich zu eng an Kants Darstellung selbst anschliessen, sich zu wenig frei über diese erheben.

Und neben dem Wunsch nach grösserer Gedrängtheit der Darlegungen hat sich mir noch ein zweiter bei der Lektüre immer wieder aufgedrängt: hätte doch der Autor sich nicht allzusehr auf eine historisch-referierende und interpretierende Behandlungsart beschränkt! Er geht zwar auch auf gar manche kritische Bedenken ein, die man gegen Kant erhoben hat, aber in der Hauptsache doch nur, um sie abzuweisen. Aber diese Widerlegungen sind nicht immer gerade überzeugend, und gar manche tiefer liegende Schwierigkeiten, die Kants Lehre bietet — so etwa in seinem Begriff der praktischen Vernunft, in seiner Behandlung des Freiheitsproblems — bleiben unerörtert. Dass Delbos selbst kein „orthodoxer“ Kantianer ist, hat er im Schlusswort deutlich genug gesagt, und gerade die kurzen Andeutungen, die sich hier finden, lassen den Mangel einer durchgeführten kritischen Stellungnahme um so schmerzlicher vermissen. Doch bleibt auch so das, was das Werk bietet, wertvoll genug.

Giessen. A. Messer.

Paulsen, Friedrich, Dr., Professor an der Universität Berlin: Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. Von David Hume. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Dritte Auflage. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1905. Philosophische Bibliothek. Bd. 36.

Die Dialoge Humes über natürliche Religion, sowie dessen kleine Aufsätze über den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele, die Paulsen in trefflicher Übersetzung nach achtundzwanzig Jahren nunmehr neu erscheinen liess, dürfen in unseren Tagen sicherlich auf verständnisvolle Würdigung rechnen. Denn einmal entsprechen religionsphilosophische Erörterungen vielfach den heute herrschenden Stimmungen; dann aber ist

gewonnen, nicht empirisch nachgewiesen werden. — Gleichwohl findet nun Verf. sein neues einfaches Naturgesetz der Seele auf empirischem Wege. — Nach der althergebrachten Dreiteilung der seelischen Thätigkeiten, Fühlen, Erkennen, Wollen wird das neu entdeckte Naturgesetz der Seele aufgezeigt. Das Einzelsubjekt erlebt zunächst einen äusseren Eindruck von etwas Unbestimmtem = Fühlen. Darauf folgt Unterscheidung des Gegenstandes, von dem der Eindruck herrührt, von anderen Gegenständen, und von dem Ich = Erkennen. Hierauf Entscheidung über meine Stellung zu dem Gegenstande = Wille. Nun geht die Bewegung gleichsam rückwärts. Das Ich empfindet = erkennt seine neue Stellung zu dem Gegenstand, der auf es eingewirkt hat und kommt zum Abschluss in einem Beruhigungsgefühl, wenn nicht statt diesem ein Beunruhigungsgefühl zu einem erneuten Begehren eines anderen Zieles treibt. Im letzten Fall heisst die Reihenfolge: Begehren, Erkennen, Gefühl. Da der Wille die Grundkraft der Seele ist, so stellt sich, objektiv betrachtet, die Sache so dar: Überwältigtwerden der einen Dynamonade durch eine andere (als erlebt im Gefühl). Erkennen: Die zwei Willenseinheiten sind im Gleichgewicht. Wollen: Überwältigen des Eindrucks durch die gleichsam angegriffene Willenseinheit. Verfasser erläutert dieses Naturgesetz der Seele an Beispielen aus der alltäglichen Erfahrung. Wie nun dieser nur in einer Hypothese festgestellte, aber durch die Erfahrung bestätigte Verlauf der seelischen Funktionen ein Naturgesetz der Seele genannt werden kann, hat Verfasser im ersten Teil seines Werkes eingehend erörtert. („Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele"; siehe oben.) Auch auf ethischem Gebiet ist der Verlauf der seelischen Funktionen der gleiche wie auf intellektuellem. Auf jenem Gebiete nun ist der Unterschied von sittlich und unsittlich ein spezifischer, kein gradueller. Denn für jedes unbefangene Empfinden sind der krasse Egoismus und der selbstlose Altruismus spezifische Gegensätze. Wo ist der Ursprung des Sittlichen zu suchen? In der Rückwendung der Gedanken auf sich selbst — worin der Unterschied der menschlichen Seele von der Tierseele zutage tritt — trifft der menschliche Geist auf eine Stelle, wo seinen Willen ein fremder Wille berührt. Da liegt der Quellpunkt des Sittlichen. Wir müssen über Kant hinausgehen. Denn es bleibt nichts anderes übrig, als mit dem Ernst zu machen, was Kant nur als Bild angesehen wissen will, nämlich den gebietenden Willen eines Herzenskündigers, auf ein ausserweltliches Wesen zurückzuführen, das wir als Gottheit fassen. Denn die fremde Einwirkung eines anderen Willens auf den unsrigen lässt sich von keinem Anschauungsgegenstand der Aussenwelt herleiten, rührt auch nicht von einer Mehrheit von fremden Willensäusserungen her, weil alle, die dafür in Betracht kommen, Elterngebot, Sitte und Gesetz sich als abgeleitet von einem absoluten Grundwillen, der dabei schon vorausgesetzt werden muss, darstellen. — Es lässt sich nun ein vollgültiger Beweis weder für noch gegen das Dasein Gottes erbringen, sondern nur ein Beweis dafür, dass und warum der Mensch zur Bildung des Gottesbegriffes sich genötigt findet. Die Philosophie vermag nur verständlich und begreiflich zu machen, dass die Gottesverehrung eine normale Seite natürlich menschlicher Bethätigung ist; dass aber diese normale Anlage der menschlichen Natur kein Phantasiegebilde ist, darüber, wie auch über die Wirkungen des unsichtbaren Gottes in der Welt, soll die innere Wucht des logischen Denkens entscheiden. Das Resultat ist im Glauben zu erfassen. Eine Verbindung zwischen Gott und Welt resp. Menschen kommt zustande durch jenen gebietenden, fremden Willen in uns. Nach der Natur der menschlichen Persönlichkeit sind wir genötigt, uns die Gottheit als eine zwecksetzende, sittliche, absolute Persönlichkeit vorzustellen. Hiernach ist die Stellung des Verf. zur Willensfreiheit begreiflich. Sittliche Freiheit besteht in der Übereinstimmung des eigenen mit jenem „fremden" Willen. Der Begriff der Sittlichkeit ist da aufgehoben, wo nur höhere Entwickelungsformen der sozialen Instinkte zutage treten. Sittlichkeit

nur durch menschliche Gemeinschaft bedingt. Zweck dieser letzteren ist die Herausbildung einer Mehrpersönlichkeit zu einer realen Willenseinheit. Zur Verwirklichung dieser Idee ist aber die Einschränkung und Bekämpfung der individuellen Selbstliebe notwendig. Solche Mehrpersönlichkeiten sind: Familie, Staat, Kirche. Deren Entstehung und Begriff werden auf induktivem Wege erschlossen. Die Familie als weiter dauernde, sittliche Lebensgemeinschaft soll hervorgehen aus der gegenseitigen Achtung, Schätzung und Anerkennung des anderen individuellen Willens und ist ohne jenen fremden, im Gewissen gebietenden Willen nicht denkbar. Die Familie hängt mit der Wirtschaft durch Arbeitsteilung zusammen. Der Staat entwickelt sich aus dem Wirtschaftsleben der Familie und ist in seiner primitivsten Form die Verbindung von Volk und Land durch die Willenseinheit des im Oberhaupte verkörperten Gesetzes. In der Konkurrenz mit dem Staate hat der Verein „Kirche“ mit seinen sittlich-religiösen Darbietungen eine dem geistigen Range nach innere Überlegenheit über den Staat, ist aber in seiner äusseren, rechtlichen Ausgestaltung dem Staate, dem auch die Zuerkennung der juristischen Person zukommt, untergeordnet. — Mit kurzen Notizen über Wesen, Gesetz und Philosophie der Geschichte, deren ausführliche Bearbeitung vorbehalten war, schliesst der Verfasser sein Werk, das von christlich-sittlichem Geiste geleitet, sein Augenmerk auf die eine grosse Hauptsache gerichtet hält: „Gewissheit auch fürs Erkennen.“

Theningen (Baden). H. Staeps.

Schrader, Ernst, Dr., Privatdozent an der Technischen Hochschule zu Darmstadt. Elemente der Psychologie des Urteils. I. Band. Analyse des Urteils. Leipzig 1905, J. A. Barth. (222 S. und VIII.)

Es ist nicht das erste Mal, dass Verf. sich zur Psychologie des Urteils äussert. Schon seine erste Schrift zielte in dieser Richtung und 1903 erschien, nachdem noch eine andere vorausgegangen, eine Abhandlung von 100 Seiten „Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils“. Sie bedeutete eine Art Prospekt zu einem grösseren Werk, das Verf. damals in Aussicht stellte.

Den ersten Band desselben bildet die vorliegende Arbeit. Es kann nicht verschwiegen werden, dass sein Eindruck nach mehreren Richtungen nicht günstig ist. Die genannte kleinere Abhandlung war knapp und präzise gefasst sowie reich an Gedanken. Der neue Band ist zunächst von recht schleppender Darstellung. Immer wieder beginnen Präliminarien, langsam dahin ziehende einleitende Bemerkungen über das, was nicht behandelt werden wird, was behandelt worden ist und was behandelt werden wird; Nebenerörterungen werden endlos ausgedehnt, sodass der Leser von der breiten Darstellung ganz ermüdet ist, wenn endlich etwas Wesentliches kommt. Dabei kann nicht einmal gesagt werden, dass die Ideen des Verf. überall klar zum Ausdruck kommen. Das Buch wäre vielleicht in manchen Punkten klarer geworden, wenn es nicht gar so klar hätte sein wollen. — Auch der Aufbau des Ganzen ist nicht hinreichend durchsichtig; im Verhältnis zu dem, was geboten wird, sind die Anforderungen, die an den Leser gestellt werden, um zu vollem Verständnis aller Zusammenhänge zu kommen, ganz unverhältnismässig gross.

Denn eben auch seinem Inhalte nach giebt das Buch nicht besonders viel. Es bringt kaum irgend einen wesentlichen Gedanken, den Verf. nicht bereits wenigstens einmal deutlich ausgesprochen hätte. Speziell das Verhältnis der „Grundlegung“ zu diesem neuen Band ist ein derartiges, dass gegen diese Publikationsweise nachdrücklich Einspruch erhoben werden muss. Zum grösseren Teil behandeln beide Schriften dieselben Gegenstände, die erste in sehr gedrängter Form, die zweite in endlos gedehnter. Das Gebotene wäre eine einzige, zwischen beiden an Umfang die Mitte haltende Arbeit gewesen.

Ehe ich mich zur Theorie des Verf. vom Urteil wende, erscheint es mir nötig, auf einige allgemeinere Punkte mit einem Worte einzugehen.

Zunächst auf seine Stellung zur Selbstbeobachtung, der Anfangs- und Endmethode aller psychologischen Forschung. In seiner „Grundlegung" hatte Verf. gute Worte für sie gefunden; jetzt ist sie erheblich in den Hintergrund gedrängt worden. So heisst es z. B.: „Häufig kann man Sätze lesen wie den folgenden: ‚Die innere Erfahrung lehrt uns, dass ...' und dann folgt eine psychologische Behauptung. Hiergegen müssen wir protestieren. Die innere Erfahrung kann uns niemals einen Satz der Seelenlehre darthun. (!) Sie kann uns nur die Daten an die Hand geben, aus denen die psychologischen Theorien abgeleitet werden" (86). Ebenda wird behauptet, dass den Gefühlen gegenüber „die innere Wahrnehmung beinahe völlig versagt", eine Ansicht, die einfach durch die Thatsachen, z. B. Lipps' Untersuchung „Vom Fühlen, Wollen und Denken", widerlegt wird.

Diese Zurückschiebung der Selbstbeobachtung hat beim Verf. ihren Grund in einem sozialen Moment, das er in der psychologischen Methodenlehre betont. Wiederum in der „Grundlegung" hatte er bereits hervorgehoben, dass auch in der Psychologie die Kontrolle, die Zustimmung oder Ablehnung der Mitarbeitenden, eine Rolle spielt. In einer im Journal für Psychologie und Neurologie erschienenen Recension habe ich s. Z. diesen, dem von Riehl für die Naturwissenschaft geführten analogen, Hinweis als „mit Recht" geschehen bezeichnet. In dem vorliegenden Bande ist dieser Gesichtspunkt nun in einem Masse betont und methodisches Prinzip geworden (vgl. z. B. S. 43, 46, 48, 50, 66, 69, 81 f., 84 f., 129 f.), dass ich jetzt mit dem Verf. in keiner Weise mehr mitgehen kann. Kommt es doch z. B. S. 86 zu dem Ausspruch: „Wenn man wirklich mit dem Begriffe ‚innere Erfahrung' Ernst macht (und Verf. will das in dem hier bezeichneten Sinne), wenn man unter dem, was sie uns liefert, nur solche Daten versteht, die jeder Kontrolle Stand halten und deshalb allein sich zur Grundlage einer gemeinschaftlichen empirischen Betrachtung eignen, so dürfte der Umfang dessen, was so übrig bleibt, ein recht enger sein." Die hier zu Grunde liegende Anschauung, der permanente Hinweis des Verf. auf die Notwendigkeit der Kontrolle und der Zustimmung der Mitforschenden, der geradezu zu einem Verbot führt, sich auf irgend eine gemachte Beobachtung zu stützen, ehe nicht andere ihr placet dazu gesagt haben, kommt mir wie ein Ansatz zu einer völligen Veräusserlichung unseres geistigen Lebens vor. Sollte diese Anschauung allgemeiner verbreitet sein, so wäre sie ein Symptom für eine bedenkliche Herabsetzung des gesunden Selbstvertrauens des einzelnen Forschers, ohne das die Wissenschaft nicht fortschreiten kann. Wie wir im Ethischen und Religiösen das Individuum auf sich selbst stellen, so erst recht in der Wissenschaft. Auch hier giebt es ein: ‚Ich kann nicht anders' und mag die ganze Welt gegen mich sein. Wahrlich, in unablässiger Selbstkritik nach dem Vorbilde Kants, der mit einer ‚tiefen Gleichgiltigkeit' die eigenen Gedanken hin und her wandte, liegt meines Erachtens eine grössere Gewähr, der Wahrheit näher zu kommen, als im Abwarten und der Erlangung der Zustimmung unter den Mitforschenden. Auf einen speziellen zugehörigen Punkt komme ich noch weiter unten zu sprechen.

Was nun die Stellung des Verf. zu seinem Hauptproblem, dem Urteil, betrifft, so glaubt er zwischen der Assoziationspsychologie, die auch das Urteil nur für einen Assoziationsvorgang hält, und dem in neuerer Zeit namentlich von Lotze vertretenen Standpunkt zu stehen, der im Urteil den Ausdruck einer besonderen Aktivität der Psyche sieht.

Die Auseinandersetzung mit der Assoziationspsychologie war leicht, denn es liegt auf der Hand, dass blosse Assoziationen noch kein Urteil ergeben.

Schwieriger war die Bekämpfung des Aktivitätsprinzips, der Verf. ein ganzes Kapitel widmet, nachdem er auch hier das Wesentliche bereits in der „Grundlegung" hervorgehoben hatte. Zum Teil wird es mit denselben Worten wiederholt. So hält Verf. für besonders schlagend offenbar

den schon damals aufgestellten Einwand, der Aktivitätsbegriff könne kein Ergebnis der Selbstbeobachtung sein, denn man dürfe doch nicht sagen, dass die, welche das bestreiten, schlechtere Selbstbeobachter seien, als die, die ihn anerkennen. (!) Ich habe schon in der genannten ersten Recension bemerkt, dass man diesen Satz auch umkehren könne und kann das angesichts der folgenden Worte des Verf. nur wiederholen, die gleichzeitig als Beispiel seiner sozialen Argumentationsweise angeführt seien.

Wir hatten „früher hervorgehoben, dass nur solche Wahrnehmungen oder Beobachtungen als Thatsachen angesehen werden können, welche von den an dem betreffenden Probleme Mitarbeitenden kontrolliert und bestätigt worden sind. Die Frage, ob die psychische Aktivität als eine Thatsache angesehen werden könne, hängt demnach wesentlich davon ab, ob sie — bezw. die Wahrnehmungen, durch welche sie konstatiert worden ist — von anderen bestätigt ist, oder ob eine solche Anerkennung wenigstens zu erwarten ist. Das ist nicht der Fall. Dieses beweist einfach der Umstand, dass die Meinungen hinsichtlich dieses Punkts soweit auseinandergehen, wie in wenigen Fragen der Seelenlehre. Man darf doch nicht annehmen, dass die Selbstbeobachtungen der Gegner der psychischen Aktivität weniger scharf sind als die der Anhänger dieses Begriffes. In dem zweiten Punkte, nämlich zu der Frage, ob eine Bestätigung der Wahrnehmungen, die eine besondere seelische Thätigkeit aufweisen, zu erwarten sei, können wir uns zunächst nur auf unsere eigene innere Beobachtung beziehen. Auf Grund dieser müssen wir das Vorhandensein einer besonderen seelischen Thätigkeit bestreiten" (129 f.).

Gegen die letzten Worte ist natürlich nichts einzuwenden; Verf. hätte sich überhaupt damit begnügen sollen zu erklären, dass er keine Aktivität in sich beobachten könne. Die vorauf gesandten Scheinargumente sind dagegen vollkommen belanglos. Es erhellt aber aus den Stellen dieser Art, wohin die vom Verf. vorgeschlagene extreme Berücksichtigung des sozialen Momentes in der Wissenschaft schliesslich führt: zum allgemeinen gleichen wissenschaftlichen Stimmrecht. In Wirklichkeit aber wiegen die Aussagen der verschiedenen Psychologen nicht gleich. Eine Behauptung von Lipps etwa dürfte denn doch von etwas grösserem Gewicht sein als die eines Unbekannten, der noch keine Leistungen aufzuweisen hat. Freilich giebt es auch da wieder keinen allgemein anerkannten Massstab für die Bedeutung eines Psychologen, woraus eben von neuem folgt, dass das Forschen zuletzt auf sich selbst steht und stehen soll.

Aber noch ein weiteres ist zu bemerken: gerade in der Psychologie bedeutet die Leugnung irgend welcher Beobachtungsergebnisse von anderen Seiten bei weitem nicht so viel wie in der Naturwissenschaft, denn die psychologische Beobachtung ist viel schwieriger als die naturwissenschaftliche und darum die Zahl der zu ihr Befähigten viel geringer. Man kann fast sagen: mit je weniger Grundvorgängen ein Psychologe auszukommen meint, um so schlechter ist seine Psychologie. Man vergleiche z. B. Lipps' tiefgehende, immer neue unverwechselbare Momente aufdeckende Analysen mit dem, was von manchen anderen Seiten vorgetragen wird. —

Da Verf. also die Aktivität als Beobachtungsergebnis nicht anerkennt, so bezeichnet er sie als eine Hypothese, die zur Erklärung bestimmter Beobachtungen eingeführt sei. Als solche aber stehe sie mit der lex parsimoniae im Widerspruch. In diesen Begriff seien mehr Momente aufgenommen worden, als zur Erklärung der Thatsachen, auf die er sich beziehe, unbedingt notwendig seien. Verf., als Gegner der Aktivität, nimmt als Elemente des seelischen Geschehens, insbesondere des Gedankenlebens an: 1. Vorstellungen, 2. Vorgänge an den Vorstellungen. Die andere Partei dagegen nimmt an: 1. eine besondere seelische Thätigkeit, 2. Vorstellungen als das Material desselben, welches durch jene verarbeitet wird. „Man sieht, in der Zahl der Begriffe ist kein Unterschied, wohl aber in ihrer Zusammensetzung, in der Zahl der Merkmale, aus denen sie

bestehen. Der Begriff der Thätigkeit ist ein reicherer als der des Vorgangs. Er enthält alle Bestimmungen dieses letzteren und ausserdem noch andere. Darin liegt ein Verstoss gegen die lex parsimoniae" (143).

Aber darin stimmt Verf. der Aktivitätslehre bei, dass mit der Assoziation der Vorstellungen allein sich das Urteil nicht erklären lässt. Sie nehme jedoch mit dem Aktivitätsbegriff mehr an, als nötig ist, man komme vielmehr mit der Einführung des Begriffs der „negativen Beziehung zwischen Vorstellungen" aus.

Dieser Begriff ist der Zentralbegriff des Verf. Auch ihn hat er bereits in zwei Schriften auseinander gesetzt, in der vorliegenden erörtert er ihn also zum dritten Mal, ohne dass eigentlich Neues hinzukommt. Das stets zu Grunde gelegte Beispiel lautet: „Ich erblickte aus ziemlich weiter Entfernung eine Person, welche ich anfangs für eine Dame hielt. Als ich sie jedoch darauf eine Karre . . . schieben sah, erkannte ich, dass es ein Arbeitsmann sei." Die ursprüngliche Vorstellung „Dame" wird, wie man sieht, durch die des „Arbeitsmannes" verdrängt, wobei beiden aber eine gewisse Zahl von Bestandteilen gemeinsam ist. Dies Verhältnis bezeichnet Verf. als „negative Beziehung zwischen Vorstellungen".

Und zwar sei die Beziehung eine bewusste. „Je öfter wir Vorgänge, wie den in dem Beispiele ‚Dame—Arbeitsmann' dargestellten betrachten, desto weniger vermögen wir uns dem Eindrucke zu entziehen, dass nicht nur die Vorstellungen selbst (Dame, Karrenschieben, Arbeitsmann) bewusste Erscheinungen sind, sondern auch die Art, wie sie sich ablösen, bewussten Charakters ist. Freilich auf die innere Wahrnehmung vermögen wir uns dabei nicht zu stützen. (!) Diese zeigt uns immer nur die Vorstellungen selbst. Die Art, wie sie einander folgen, ist erst nachträglich durch Vergleich festgestellt" (87). Die Grenzen des Bewusstseins reichten weiter als die der inneren Wahrnehmung. Ref.: Es muss auf jeden Fall bedenklich erscheinen, dass so durch wiederholte Betrachtung eines psychischen Vorgangs zwar die Überzeugung, dass die Beziehung zwischen den Vorstellungen bewusst sei, zunehmen, aber die innere Wahrnehmung selbst nichts von ihr auffinden soll. Was heisst es ferner: jene Beziehung werde „erst nachträglich durch Vergleich festgestellt"? Durch Vergleich der Vorstellungen? — aber durch Vergleich zweier Vorstellungen kann niemals festgestellt werden, wie sie irgendwann auf einander gefolgt sind. Oder wessen sonst? — es bleibt eben auch für den Verf. nur die innere Wahrnehmung, oder sonst nichts, als Stützpunkt übrig.

Den Übergang vom Begriff der negativen Beziehung zwischen Vorstellungen zum Urteil findet Verf. durch Heranziehung des Begriffs der Kritik. Wie überhaupt das Urteil nach ihm nur von der Für-falsch-Erklärung aus begriffen werden kann und auch von ihr aus entstanden sein soll. Denn, wenn es keine falschen Urteile gäbe, so wüssten wir nicht, meint Verf., wodurch sich die Urteilsprozesse von den Reproduktionsphänomenen unterscheiden sollten. Sie würden denselben mechanischen Charakter zeigen, wie diese, sie würden sich einfach nach den Gesetzen der Assoziation vollziehen (vgl. Grundlegung S. 80). Verf. konstruiert einen gewissen Parallelismus zwischen dem Begriff der Kritik und dem der negativen Beziehung. Das ist ihm nur dadurch möglich, dass er erklärt, wenn jemand z. B. beim Anblick eines Bildes sofort sagt: das Bild ist schlecht oder gut, so sei das gar keine wirkliche Kritik. Kritik liegt nach ihm nur vor, wenn eine besondere Überlegung vorangegangen ist. „Das Urteil muss vor seinem Zustandekommen in der Schwebe sich befunden haben, wenn auch nur eine Zeit lang . . . Dieses In-der-Schwebe-Lassen ist notwendig, damit Kritik zustande komme. Aber es darf ebensowenig allein herrschen wie sein Gegenteil, das sofortige Fällen des Urteils" (103). Eine durchaus abzulehnende These, die nur in ihrer Verwendbarkeit für die Urteilstheorie des Verf. ihre Wurzeln hat. Auf diese Weise ist es ihm nämlich möglich, eine engere Beziehung zwischen der Kritik und der negativen Beziehung von Vorstellungen herzustellen. Die

letztere erscheint als kritische Berichtigung (110 f.), das heisst für Verf. zugleich als einfachste Form des kritischen Denkens überhaupt (102). Worauf zu entgegnen ist, dass die kritische Berichtigung offenbar eine kompliziertere Funktion ist als die einfache Einsicht, dass irgend etwas unrichtig, schlecht etc. ist; und dass der genannte Wahrnehmungsprozess ‚Dame — Arbeitsmann‘ an sich überhaupt keine Berichtigung darstellt. Das wird ersichtlich, wenn man an gewisse Laterna-magica-Bilder denkt, die sich verwandeln: dabei ist von einer Berichtigung gar keine Rede. Verf. übersieht völlig die Urteile, die die Wahrnehmungsakte in seinem Beispiel begleiten.

Wie kommt nun schliesslich das Urteil zu Stande? Verf. erklärt: von der negativen Beziehung zwischen Vorstellungen, der einfachsten Form der kritischen Berichtigung, bilde sich infolge des häufigen Auftretens im Bewusstsein eine Vorstellung, von der er aber völlig dahingestellt sein lässt, „worin dieselbe bestehe“. Jedenfalls unterliege sie, nachdem sie sich gebildet hat, den Gesetzen der Assoziation. Sie gehe mit ein in die auf der Reproduktion beruhenden Gedankengänge. „Das ist der erste Anfang des Urteils“ (115). „Es hat sich entwickelt nicht vermittelst einer besonderen psychischen Aktivität, aber allerdings im Gegensatze zu dem rein mechanischen, lediglich auf der Reproduktion beruhenden Gedankenverlaufe, heraus aus dem kritischen Denken bezw. der einfachsten Form desselben, der kritischen Berichtigung. Das wichtigste Mittel, welches das Urteil über diese Sphäre hinaus geführt hat, ist das Hinzutreten des sprachlichen Ausdruckes“ (156).

Ich kann nicht finden, dass Verf. sich mit diesen Behauptungen im Recht befindet. Im Gegenteil enthüllt sich an dieser Stelle, dass auch er im Grunde das Urteil assoziationspsychologisch erklärt. Was es nach ihm vom gewöhnlichen Assoziationsprozess unterscheidet, ist lediglich das Hinzutreten einer weiteren speziellen Assoziation, nämlich der Vorstellung von der negativen Beziehung. Aber nur die negative Beziehung selbst ist etwas Besonderes, das über die Assoziationspsychologie hinaus geht, die Vorstellung von ihr dagegen ist eine Vorstellung genau wie alle anderen, durch deren Eintritt in den Reproduktionsprozess sich dieser von anderen seines gleichen spezifisch nicht unterscheidet. Verf. irrt also, wenn er glaubt, nicht Assoziationspsychologe zu sein. Er geht allgemein, wie mir scheint, mit seinen Theorien am eigentlichen Urteil vorbei. Er analysiert allerlei Neben- und Begleiterscheinungen, ohne das Urteil selbst dabei zu fassen.

Auch das Ausgehen allein von den negativen Denkerscheinungen, dem Begriff des Falschen, des Irrens etc. ist nicht einwandsfrei. Denn es führt zuletzt dahin zu sagen, ein zustimmendes Urteil unterscheide sich vom blossen Assoziationsprozess nur durch das Bewusstsein seiner Ablehnbarkeit. Die Erteilung der Zustimmung, heisst es S. 187, „unterscheidet sich von den Reproduktionsphänomenen durch den Gedanken, dass auch eine Ablehnung der betreffenden Ideenassoziationen möglich sei . . . Als Erklärungsprinzip lehnen wir die Zustimmung also ab.“

Meines Erachtens ist diese These nicht zu halten.

Besonders charakteristisch für das assoziationspsychologische Verfahren des Verf.s ist noch dieser Ausspruch: „Natürlich geben auch wir den Unterschied zwischen Zustimmung und Ablehnung zu. Aber wir verlegen denselben, wenn es auf die definitive Stellungnahme ankommt, in das zu beurteilende Material, in die Vorstellungsverbindungen, welche Anerkennung bezw. Zustimmung heischen, nicht in den Akt „der Anerkennung oder Zustimmung selbst“ (161). Der Satz drückt gleichzeitig ungewollt die Unmöglichkeit der Erreichung der vorgesetzten Absicht aus.

Die Durchführung seiner Theorie im Einzelnen, besonders auch auf das in der Sprache fixierte Urteil, unternimmt Verf. mit Hilfe der Taineschen Substitutionstheorie, die er voll acceptiert und reproduziert.

Es sei noch bemerkt, dass er sich in der Litteratur gründlich umgesehen hat und die Partien des Buches, in denen er die Ansichten anderer darstellt und charakterisiert, erscheinen mir am besten gelungen und auch in der Form am anziehendsten.

Der zweite Band wird die Tendenzen der Urteilsbildung behandeln.

Berlin. K. Oesterreich.

Messer, August, Dr., a. o. Professor der Philosophie zu Giessen. Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig, Verlag von Veit & Co., 1904. (XII und 406 S.)

Derselbe. Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant in verkürzter Form (mit Abschnitten aus den Prolegomena), herausgegeben von Professor Dr. August Messer. (VII und 188 S.)

Derselbe. Kants Ethik und Religionsphilosophie. Ausgewählte Abschnitte aus: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft; Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausgegeben von Professor Dr. August Messer. (Beide letzten Bände in den „Büchern der Weisheit und Schönheit" erschienen, herausgegeben von J. F. Freiherrn von Grotthuss. Stuttgart, Verlag von Greiner & Pfeiffer. (VII und 161 S.)

Das ersterwähnte Buch, von dem hier besonders die Rede sein soll, will ganz vornehmlich zur Einführung in Kants Ethik dienen, wie es schon sein Untertitel sagt. Aber, das deutet dieser ebenfalls schon an, es will doch mehr als eine bloss historische Problemdarstellung geben. Es will ausser dieser zur Lösung der Kantischen Probleme selbst beitragen. Darum beansprucht das Werk sowohl das Interesse des Historikers, wie das des Systematikers.

Die Einleitung dient sogar vorwiegend dem systematischen Zwecke. Durch die scharfe begriffliche Trennung „der möglichen Standpunkte in der Behandlung des Sittlichen", nicht etwa der sittlichen Standpunkte selbst, werden besonders zwei wichtige Gesichtspunkte der Unterscheidung gewonnen. Das eine Mal wird die ethische Betrachtung überhaupt gegen die psychologische abgegrenzt. Das andere Mal wird innerhalb der ethischen Behandlungsweise die systematische von der historisch-genetischen geschieden. Dabei wird klar gezeigt, dass und wie diese bereits jene logisch voraussetzt. Diese systematische Vorarbeit führt mit Glück hinüber zur Bestimmung desjenigen Standpunktes, den Kant unter den überhaupt möglichen Standpunkten in der Behandlung des Sittlichen eingenommen. Dadurch wird im allgemeinen schon die Grundintention Kants klar. „Kants ethische Untersuchungen liegen nicht auf dem Felde der historischen, sondern der systematischen Ethik" (S. 7). Weiss man wenigstens allgemein, was Kant gewollt hat, so erspart es sich die Beurteilung, dass sie Vorwürfe gegen ihn erhebt, „von denen er nicht getroffen wird," oder dass sie „die Beantwortung von Fragen bei ihm vermisst, die an sich berechtigt sein mögen, auf die einzugehen aber ausserhalb des Bereiches seiner Untersuchung lag" (S. 1). Aber auch nur, wenn man weiss, was Kant gewollt hat, ist man imstande zu erkennen, ob er das Gewollte auch erreicht hat, und in welcher Richtung Gewolltes und Erreichtes fernerer Weiterarbeit bedürfen.

Mit wie bewundernswerter Energie aber auch immer das Kantische Denken sich von Anbeginn auf sein Ziel — die Erkenntnis des „Vernunftcharakters des Sittlichen" (S. 10) — richtet, mit der Richtung auf das Ziel, ist die Erreichung des Zieles noch nicht gesetzt. Kant musste sich selbst erst geschichtlich zu seinem Ziele entwickeln; und erst in der eigentlich kritischen Periode wird ihm jener „Vernunftcharakter" auch eigentlich klar. Darum fördert die Einführung in sein ethisches Werk die Darstellung auch jener geschichtlichen Entwickelung. Mag Kant selbst die historische Untersuchung gar nicht gepflegt haben, so ist er doch selbst eminenter Gegenstand historischer Untersuchung. Und für das Verständnis seiner systematischen Werke ist ihr Werden nicht ohne Belang.

Mit Recht nimmt darum das vorliegende Werk, um das Verständnis für die systematische Arbeit Kants auf dem Gebiete der Ethik zu gewinnen, von der geschichtlichen Seite her seinen Ausgang. Unter fleissiger Heranziehung der einschlägigen Litteratur werden im zweiten Kapitel die mannigfachen Einwirkungen, die auf das Kantische Denken eingeströmt sind, dargestellt: der Einfluss der Engländer, wie derjenige Wolfs, zwischen denen beiden Kant zunächst zu vermitteln sucht; die Einwirkung Rousseaus bis hin zur Gewinnung des eigentlich kritischen Standpunktes, der auch für die Ethik bereits in der Kr. d. r. V., wie Messer recht deutlich macht, sich ankündigt.

Ausgebildet wird dieser in den Schriften, die unser Autor mit Recht in das Zentrum seiner historischen Darstellung rückt, in denen sich ihm auch die systematischen Problemzentren ergeben: in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft". Von beiden giebt er zunächst in je einem Kapitel eine sehr genaue Analyse, um in einem weiteren das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft zu untersuchen. Diese Analysen dürfen wir als wohl geglückt betrachten, soweit es ihren methodischen Weg angeht. Er ist in der That recht geeignet, zu dem Ziele des Buches — der Einführung in die Kantische Ethik — hinzuleiten. Über die Auffassung mancher, durch die Analyse gewonnenen inhaltlichen Bestandstücke der Kantischen Lehre müssen wir freilich noch Bedenken geltend machen, wie wir auch in der Darstellung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft eine schärfere Gegenüberstellung dieses Verhältnisses mit dem von theoretischer und praktischer Philosophie vermissen, zumal die Vermengung beider eigentlich umgekehrter Verhältnisse in der Kant-Interpretation gar mancherlei Komplikationen verschuldet hat, denen auch Messer nicht ganz entgangen ist. Hätte er sich vielleicht etwas mehr jenen Verhältnissen zugewandt und etwas weniger schon hier auf ferner liegende Anschauungen anderer Forscher Bezug genommen, so wäre das wohl der Untersuchung über sein erstes Centralproblem, das ethische Prinzip, zu Gute gekommen. Rücksichtlich des kategorischen Imperativs wird zwar mit Recht die Verwechselung von „formal" und „inhaltlos", die die Mehrzahl der Gegner der kritischen Ethik begeht, zurückgewiesen. Aber wir finden auch bei Messer noch nicht die hier notwendig werdende Unterscheidung im Begriffe des „Inhalts" vollkommen und explizite durchgeführt, sondern mehr implizite vorausgesetzt, nämlich zwischen dem Inhalte der Zweckbestimmung überhaupt und dem der ethischen Zweckbestimmung insbesondere; in diesem wieder einerseits die zwischen dem Inhalte des Prinzips der Ethik und dem der Ethik als solcher und andererseits endlich die zwischen dem Inhalte dieses Prinzips und dem der Handlung. Damit hängt wohl auch zusammen, dass hier inbezug auf den kategorischen Imperativ nicht streng unterschieden wird einerseits zwischen Begreiflichkeit, Beweisbarkeit und Deduzibilität und andererseits zwischen kritischer Unmittelbarkeit der Geltung und einer Evidenz der Erkenntnis dieser Geltung. Auf diese Unterscheidungen arbeitet aber schon die Kr. d. r. V.[1]) hin. Werden sie unterlassen, so muss freilich mit einem dieser Unterscheidungsstücke auch das andere stehen und fallen. Das macht sich nun auch in Messers Ausführungen über die von ihm angenommene „Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs" geltend. Freilich nicht ohne Verschulden Kants. Bei ihm trifft jedoch die Schuld hier mehr die Form der Darstellung, als deren Inhalt. Über diese Schwierigkeit aber hätte, wie gesagt, die Kr. d. r. V. hinweghelfen können. In dem Mangel der eben erwähnten Unterscheidungen macht sich also das schon vorhin bemerkte Fehlen einer schärferen Unterscheidung der beiden Verhältnisse von theo-

---

[1]) Besonders möchte ich hierfür auf die ersten Abschnitte der „Analytik der Grundsätze" in der Kr. d. r. V. (Kehrbachsche Ausgabe S. 149 ff.) verweisen.

retischer und praktischer Vernunft einerseits und von theoretischer und praktischer Philosophie andererseits von einander wiederum bemerkbar.

So sehr ich in diesen Stücken eine Revision der Ansichten Messers für notwendig erachte, so zutreffend erscheinen mir im Grunde genommen seine folgenden Ausführungen über das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus, über den „Rigorismus", über das höchste Gut und die Postulate. Besonders glücklich ist in der Eudämonismusfrage sowohl eine im Kantischen Denken über das Verhältnis der materialen Prinzipien und der Selbstliebe angebrachte Korrektur, wie auch die Ablehnung des Vorwurfs, Kant sei selbst wieder dem Eudämonismus verfallen; ebenso in der Rigorismusfrage die Darlegung des Verhältnisses von Pflicht und Neigung. Diese Ausführungen scheinen mir inhaltlich sich so sehr mit denen meiner Schrift über „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik" (Stuttgart 1902) zu decken, dass ich auch einen von Messer bezeichneten Differenzpunkt — im allgemeinen stimmt er ja meinen Darlegungen ausdrücklich bei — kaum als solchen ansehen möchte. Er sagt durchaus richtig: „nicht das Vorhandensein der Neigungen soll nach Kant beseitigt werden, sondern es ist nur darauf zu achten, dass sie uns bei der Erkenntnis des sittlich Guten nicht irreführen" (S. 235). Das aber scheint mir mit jener Kantischen Definition der Pflicht als „Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck" auch jetzt noch nur dann vereinbar, wenn ich die Zwecksetzung als bloss „nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht gewollt" betrachte. Dass bei Kant persönlich „rigoristische Neigungen", wenn ich mir den paradoxen Ausdruck erlauben darf, mitsprechen, ist natürlich nicht zu bestreiten. Davon ist aber die Grundintention seiner Lehre zu unterscheiden. Sie aber verstehen wir doch nur dann, das weiss Messer so gut wie ich und sein Werk ist das beste Zeugnis dafür, wenn wir sie einheitlich zu erfassen streben, ihre Inconcinnitäten nicht leugnen, aber nicht im Geiste einer kleinlichen Widerspruchskrämerei zur Hauptsache machen, sondern unser Augenmerk auf das Ganze des Gedankenaufbaues richten.

Eine solche Inconcinnität liegt beispielsweise vor in der Kantischen Lehre vom höchsten Gut. Bei der Behandlung dieser und der Postulate ist darum die Kritik unseres Autors ebenso bemerkenswert, wie die Darstellung. Insbesondere hat mir immer die Lehre vom höchsten Gute als der schwächste und widerspruchsvollste Punkt der Kantischen Ethik, ja als ein Fremdes in ihrem Ganzen gegolten, der für das Ganze entbehrlich, ja selbst als verhängnisvoll erscheint. Ich kann deshalb den Ausführungen, die den schwankenden, für Kants ethische Grundauffassung geradezu verhängnisvollen Charakter dieses Lehrstückes aufdecken, nur beistimmen.

Lediglich im Interesse der Darstellung möchte ich nun für das Folgende ein Bedenken dagegen richten, dass Messer, ehe er zu dem neben die Prinzipienfrage für ihn als zweites Grundproblem tretenden Freiheitsproblem gelangt, eine Behandlung der ethischen Richtungen der Gegenwart einfügt. Ich halte sie keineswegs für überflüssig; und wenn ich auch nicht allem inhaltlich beistimmen kann, so sind sie doch anregend und interessant. Aber wäre es im Interesse übersichtlicher Anordnung nicht vielleicht doch zweckvoller gewesen, sie nach der Darlegung des Freiheitsproblems zu behandeln, zumal im Anschluss an das Freiheitsproblem die Untersuchung bei ihrem Ausgang doch noch in eine Erörterung des heutigen Determinismus und Indeterminismus eintritt? Von den ethischen Richtungen der Gegenwart wird zunächst der Eudämonismus behandelt; und zwar unter zwei Formen: als hedonistischer und energistischer Hedonismus, welch letzterem Paulsen beigezählt wird. Daran schliesst sich der Evolutionismus, als dessen Vertreter Wundt genannt wird. Ob damit in der That Paulsens sowohl wie Wundts Standpunkt einwandsfrei charakterisiert ist, oder ob diese Charakteristik nicht missverständlich sei, darüber liesse sich streiten. — Dass aber im Anschluss daran Münsterbergs „übersittlicher" Standpunkt unter den „wichtigsten Richtungen der Gegen-

wart" aufgezählt wird, halte ich für unzulässig. An und für sich waren mir selbst zwar auch Münsterbergs frühere Ansichten interessant genug, um mich mit ihnen auseinanderzusetzen. Als besondere ethische Richtung kommen sie aber wohl schon deshalb nicht mehr in Betracht, weil Münsterberg seinen ehemaligen „übersittlichen" Standpunkt selbst längst unter sich gelassen hat. Seinen späteren Werken gegenüber bedeutet doch Münsterbergs frühere Schrift „Über den Ursprung der Sittlichkeit", nur eine, wenn auch recht interessante, Entgleisung. Sucht doch auch Messer in Wirklichkeit die Bedeutung Münsterbergs nicht in seiner Schrift über den „Ursprung der Sittlichkeit"; auch ihm gelten dessen „Grundzüge der Psychologie" und „Psychology and Life", denen er sich zum Teil auch eng anschliesst, für ungemein bedeutsamer als jene Schrift. Sowenig sich dagegen einwenden lässt, dass sie überhaupt behandelt wird, ebenso wenig kann doch nach ihrem Standpunkte Münsterbergs Arbeit am ethischen Problem in die gegenwärtige ethische Arbeit überhaupt eingereiht werden. Das kann nur nach den von Messer selbst höher bewerteten Hauptwerken Münsterbergs geschehen. Diese aber verlangen seine Einordnung in die Ethik des kritischen Idealismus. — Am interessantesten und wohl auch überraschendsten erscheinen im Zusammenhange mit der Ethik der Gegenwart Messers Ausführungen über den Thomismus. Man bemerkt hier, dass er dem Thomismus nicht ungünstig gegenüber steht. Freilich darf man dabei nicht an den Thomismus denken, wie man diesen gewöhnlich auffasst, sondern wie ihn eben Messer auffasst. Welche Auffassung aber hat Recht? Wir wollen diese Frage hier nicht entscheiden. Sehen wir erst zu, wie Messer den Thomismus beurteilt. Er urteilt, „dass auch die ethischen Gedanken, die man bei Kant als die reinsten und lautersten ansieht, sich in der thomistischen Ethik finden" (S. 32). Ausser mit Uphues dürfte sich Messer kaum mit einem Philosophiehistoriker sonst in diesem Urteil begegnen. Und doch muss man anerkennen, dass Messer nicht etwa bloss behauptet, sondern dass seine Behauptung auf einem eindringenden und scharfsinnigen Beweise beruht, ja eben das Resultat eines solchen Beweises ist. Steht er doch der thomistischen Ethik selbst kritisch und nicht als dogmatischer Anhänger gegenüber. Das versteht sich bei der ganzen Intention seines Buches von selbst. Aber dass sich das von selbst versteht, deutet das nicht gerade wieder auf eine selbstverständliche, grössere Gegensätzlichkeit von thomistischer und kritischer Ethik hin, als sie Messer anerkennt? Muss sich nicht gleich gegen seine Ausführungen folgendes Bedenken erheben: Ist der Thomismus, wie ihn Messer auffasst, auch wirklich der Thomismus, oder vielmehr nur eine Seite von ihm? Hat er es am Ende nicht bloss mit einer Einströmung kritischer Gedanken in den Thomismus, mit einer Art kritischer Richtung innerhalb der thomistischen Gesamtrichtung, nicht aber mit dieser selbst zu thun? Ist solch kritischer Einschlag nicht etwa bloss in einem kleinen Kreise der Thomisten bemerkbar? Wird dieses Bedenken nicht gestützt durch die Existenz der beiden thomistischen Zentren Rom und Löwen, von denen doch jenes in der Gegenwart überhaupt nicht mehr, dieses nur insoweit es kritisch beeinflusst ist, wenigstens für die Wisssenschaft, in Betracht kommt? Endlich, welcher ethischen Richtung ordnet Messer danach bei seiner Auffassung des Thomismus die allgemeine Jesuitenmoral zu, deren allgemeine Tendenz doch bestehen bleibt, auch wenn es hie und da einen Jesuiten geben mag, der im besonderen von dem reinen Geiste kritischer Ethik nicht unberührt geblieben ist? Ich werfe diese Bedenken absichtlich in der Form von Fragen auf. Solche Fragen und Bedenken fordert jedenfalls Messers Ansicht heraus. Darum erscheint sie auch besonders interessant. Wenn Messer solchen Fragen nach historischen Zusammenhängen sowohl wie nach philosophischen Grenzscheiden nachginge, würde er wahrscheinlich noch manches Interessante erschliessen können, hat er sich doch nicht nur in den Kantianismus, sondern auch in die kritische Seite des Thomismus gründlich hineingearbeitet. Um aber den

Thomismus, wie er will, dem Kantianismus näher zu bringen, würde er wohl innerhalb des Thomismus selbst eine Kluft aufdecken müssen, die grösser sein müsste, als der Gegensatz von Rom und Löwen. Das ist eine interessante Perspektive, die seine Darlegung eröffnet; aber doch vorläufig nur Perspektive. Möchte sich selbst ein Teil der Thomisten noch so sehr an Kant annähern, solange er eine unfehlbare Kirchenautorität anerkennt, bleibt ihm die reinste Höhe strenger Autonomie unerreichbar. Die „unfehlbare" Autorität wird die thomistischen Brüder immer fester aneinander fesseln, als sie gewisse Konzessionen an die Autonomie trennen mag. Denn die Autonomie kennt keine Konzessionen. Zwischen unfehlbarer Autorität und Autonomie besteht keine Brücke. Jene müssten die Thomisten hinter sich lassen, wollten sie wirklich zur steilen Höhe dieser emporklimmen. Ob sie das können, ohne aufzuhören, Thomisten zu sein? Das ist die entscheidende Frage. Können sie es nicht, dann muss aber die alte Alternative bestehen bleiben: „hie Thomas — hie Kant".

Unter den Darlegungen der ethischen Standpunkte der Gegenwart hätte ich eine eingehende Auseinandersetzung mit Nietzsche für wünschenswert gehalten.

Den abschliessenden Höhepunkt des Werkes bilden die Untersuchungen über das Freiheitsproblem, das Messer neben dem Prinzipienproblem als zweites Zentralproblem gilt; und im Zusammenhange mit ihm die Darlegungen über die Intelligibilität. Damit ist schon angedeutet, dass der Autor auf die Freiheitslehre mehr Nachdruck legt, als wir das heute sonst zu thun pflegen. Er stellt in einem besonderen Kapitel die geschichtliche Entwickelung der Kantischen Freiheitslehre dar, in einem folgenden die verschiedenen Bedeutungen des Freiheitsbegriffs und gelangt sodann im nächsten zur Intelligibilität. Dabei neigt er in der Auffassung der Kantischen Problemstellung entschieden mehr jener Kantischen Problemtendenz zu, die man zum Unterschiede von der praktisch-regulativen als praktisch-metaphysische Tendenz bezeichnen kann, aber er verkennt keineswegs die Schwierigkeiten dabei. Die praktisch-regulative Tendenz in der Auffassung der Kantischen Problemstellung acceptiert Messer nicht. Man hat, wie das der Autor namentlich beim intelligiblen Charakter thut, freilich streng zu unterscheiden zwischen Kant-Interpretation und Fortbildung der Kantischen Lehre. Die Ansicht, dass jene aber allein auf die praktisch-metaphysische Tendenz führe, während die praktisch-regulative der nachkantischen, bezw. neukantischen Fortführung der Probleme angehöre, bedarf einer Einschränkung dahin: Diese tritt bei Kant vor jener in der That ungemein zurück, ist aber doch neben ihr vorhanden, woraus freilich für Kant nicht unerhebliche Schwierigkeiten folgen.

Messer selbst macht zum Schluss seines Werkes von der regulativen Betrachtung den glücklichsten Gebrauch und überwindet so mancherlei Schwierigkeiten und Unbestimmtheiten, aus denen das Kantische Denken nicht ganz herauszugelangen vermochte. Ich meine die Untersuchung über Kants Verhältnis zum gegenwärtigen Determinismus und Indeterminismus, die zu prüfen hat, „wie sich die Erörterungen Kants über die menschliche Freiheit zu der in der neueren Ethik herrschenden Behandlung dieses Problems verhalten, und inwiefern auch heute noch Kants Darlegungen für uns von Wert sein können" (S. 359). Er ist sich aber auch bewusst, dass er hier selbst den Grundgedanken Kants fortbildet, indem er „in der Ausführung dieses Gedankens seine Fehler zu vermeiden" sucht (S. 398). Dem Determinismus und Indeterminismus tritt er nun nicht mit einem dogmatischen aut — aut gegenüber, sondern eben gerade mit der kritischen, besonders an Münsterberg orientierten Regulative: „Der Determinismus ist berechtigt, für das objektivierende Verfahren, das, wie überhaupt die erklärende Naturwissenschaft im weitesten Sinne, so auch die Psychologie (die ihr einzuordnen ist) einschliesst; der Indeterminismus dagegen ist berechtigt für das aktuelle geistige Erleben und die Geisteswissenschaften" (S. 404). Determinismus und Indeterminismus werden so zu zwei verschiedenen Verfahrungsweisen. Damit werden sie

beide ihres anstössigen metaphysischen Dogmatismus entkleidet und als Methoden wissenschaftlich brauchbar und fruchtbar gemacht. Allerdings — und das gilt gegenüber Münsterberg und Messer in gleicher Weise — hat man vorsichtig zu sein, um nicht das Methodische, in das die gegensätzlichen Metaphysiken des Determinismus und Indeterminismus verlegt worden sind, nun selbst wieder ins Metaphysische zu verlegen. Auch jetzt noch sind beide Gebiete reinlich zu scheiden.

Ich musste mich in dieser Besprechung auf die prinzipiellen Gesichtspunkte beschränken. Es wäre freilich über das Buch im Einzelnen noch manches zu sagen. Doch würde uns das über den Rahmen einer blossen Besprechung hinausführen. Das Vorstehende mag genügen, um zu zeigen, dass wir es mit einer ernsten und gründlichen wissenschaftlichen Arbeit zu thun haben. Auch wo uns die Anschauungen des Autors zu Einwänden zwingen, müssen wir doch immer die ernste Bemühung um Gründlichkeit und Klarheit anerkennen. Beide Eigenschaften, in deren Vereinigung mit der Mannigfaltigkeit der Gedankenbewegung wir die Hauptvorzüge und wahren Vorzüge des Werkes erblicken, erschliessen ein tieferes Verständnis für den Gegenstand, lassen den Anfänger das Dargestellte leicht fassen und erleichtern bei der glücklichen Präzision dem bereits selbständig Mitarbeitenden kritische Stellungnahme und Verständigung. So sehr sich das Buch für das Verständnis der Grundgedanken der Kantischen Ethik bemüht, so wenig gleitet es doch über die Schwierigkeiten, die in der Sache liegen, hinweg. Es nimmt sie tapfer in Angriff und sucht sie zugänglich zu machen. Mag es sie auch noch nicht alle bewältigt haben, so legt es sie doch in einer Weise dar, dass es zugleich immer zu ihrer Bewältigung mit anregt. Daher wird es sowohl den Mitforscher — auch den eines anderen Standpunktes — fördern, wie insbesondere dem Anfänger das Verständnis für die Ziele und Aufgaben der Kantischen Ethik erschliessen und wirklich zur Einführung in ihr Studium dienen können.

Gerade mit Rücksicht auf eine Einführung des Anfängers in das Verständnis der Kantischen Probleme sei in diesem Zusammenhange noch auf zwei andere Publikationen desselben Autors aufmerksam gemacht. Sie sind geeignet, Kant auch weiteren Kreisen näher zu bringen. In den „Büchern der Weisheit und Schönheit" hat Messer eine verkürzte Form der Kr. d. r. V. mit Abschnitten aus den Prolegomena und eine solche der Kr. d. pr. V., die er mit der Grundlegung z. Met. der Sitten zu einem Ganzen vereinigt und denen er eine Übersicht über die Rel. innerh. der Grenzen d. bl. V. beigefügt hat, herausgegeben. Der Text ist in beiden Ausgaben erheblich verkürzt. Darum können sie zwar nicht zu Arbeiten über die Kantische Philosophie verwendet werden. Aber das ist auch nicht ihre Aufgabe. Die Verkürzung bietet immerhin die fundamentalen Bestandstücke der Kantischen Lehre. Die geschickte Anordnung ermöglicht den Einblick in jene Fundamente und erleichtert den Überblick über das Ganze, wie der Herausgeber beabsichtigt. Da trotz der Verkürzung doch das „Ganze des Gedankenaufbaues" geboten wird, überdies die Darstellung oft ungemein glücklich vereinfacht, die Sprache unserem Sprachgefühl in ansprechender Weise angepasst ist, können diese Ausgaben in der That einen recht guten Dienst leisten, nämlich den: einem gebildeten, aber philosophisch noch nicht geschulten Leserkreise unseren grössten Denker näher bringen und manchem vielleicht als Vorschule zum Studium der Lehre Kants in seiner eigenen Darstellung dienen.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Selbstanzeigen.

Jenson, Otto. Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System (Schopenhauers Philosophie als Kunst). Rostocker Dissertation. Rostock, Adlers Erben, 1906.

Es ist ein rätselhaftes Ding um die Schopenhauersche Philosophie. So voll von Widersprüchen, dass sie kaum den Namen eines Systems verdient, ist sie dennoch eine der bedeutsamsten philosophischen Erscheinungen aller Zeiten; so gering an werbender, zum Nachleben zwingender Kraft, dass unter ihren vielen Kennern sich vielleicht kein einziger, wahrhaft überzeugter Bekenner findet, ist der Name ihres Urhebers doch von vornehmstem philosophischen Klange. — Wie verträgt sich das eine mit dem andern? Wie konnte in einem philosophisch so bedeutendem Kopfe ein logisch so angreifbares, praktisch so wirkungsarmes Gedankengebäude entstehen? Das ist das Problem, mit dem sich die oben genannte Dissertation befasst und dem sie beizukommen sucht, indem sie Ernst macht mit dem oft angerührten, aber nie durchgeführten Gedanken: Schopenhauers Philosophie ist Kunst.

Der Gang der Beweisführung ist in grossen Zügen folgender:

I. Sch.s System ist, wie sich nicht nur aus einer Betrachtung der wichtigsten, von berufenen Kritikern ihm bisher vorgeworfenen Widersprüche, sondern auch aus einer Gegenüberstellung vieler, von jenen noch nicht angezogener Philosopheme ergiebt, das widerspruchsvollste aller Systeme.

II. Seine Widersprüche sind weder durch falsche Schlüsse aus richtigen Prämissen, noch durch eine allmähliche Wandlung der philosophischen Ansichten Sch.s verursacht. Sie würden sich zum Teil erklären lassen, wenn man Sch.s Philosophie als ein notwendiges Produkt ihrer Zeit oder als das System eines Eklektikers auffassen dürfte. Beide Ansichten sind jedoch unhaltbar. Vielmehr liegt die Ursache der Widersprüche darin, dass Sch.s Philosophie in erster Linie Kunst ist.

Als Genie und Künstler dokumentiert sich Sch. durch die intuitive Methode seines Erkennens, durch die ihm eigenthümliche Gabe einer scharf umrahmten Anschauung und durch die Kraft der künstlerischen Gestaltung. Dagegen ist er nur in beschränktem Masse der Mann der Wissenschaft; er besitzt zwar die scharfe Beobachtungsgabe des Forschers und Gelehrten, lässt es jedoch vielfach an kritischer Unbefangenheit und wissenschaftlicher Gründlichkeit fehlen.

Weil er nun, von seiner Genialität und der Unfehlbarkeit genialer Erkenntnis überzeugt, seine Philosophie nicht nur als Kunst, sondern auch als Wissenschaft nahm und gab, so musste die künstlerische Mannigfaltigkeit seiner Intuitionen über dasselbe Objekt in der Form wissenschaftlicher Widersprüche zu Tage treten. — Auch die Sch.-Litteratur zeigt, dass man die Widersprüche des Systems überwiegend auf die künstlerische Geistesart seines Urhebers zurückführte.

III. Wenn man daher Schopenhauers Philosophie richtig würdigen will, so muss man sie nicht als Wissenschaft nehmen, sondern als Kunst.

Der Anhang bringt zu den im 1. Teil angeführten Widersprüchen Belege aus Sch.s Schriften — wobei These und Antithese meist mit Sch.s eigenen Worten wiedergegeben sind —, sowie den Wortlaut solcher Stellen der Sch.-Litteratur, in denen die namhaften Sch.-Autoren einzelne Widersprüche konstatieren oder kritisch beleuchten.

Berlin. Otto Jenson.

Eisler, Rudolf, Dr. Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig 1907. Verlag von Johann Ambrosius Barth. (XII und 292 S.)

In meiner „kritischen Einführung in die Philosophie“ (Berlin 1905, E. S. Mittler & Sohn) habe ich die Grundrichtungen aller philosophischen Disziplinen dargestellt und kritisch erörtert. In dem vorliegenden Werke war ich nun bemüht, mit grösserer Ausführlichkeit und reicheren Litteraturangaben, sowie mit genauerer Darlegung meines eigenen erkenntnistheoretischen Standpunktes das Sondergebiet der Erkenntnistheorie sowohl jenen, welche noch wenig von dieser Wissenschaft wissen, als auch denjenigen, die nicht in der Lage sind, sich in dem Gewirre erkenntnistheoretischer Richtungen orientieren zu können, näherzuführen; zugleich wollte ich freilich auch dem „Fachmann“ die Hauptpunkte jener erkenntnistheoretischen Richtung vorlegen, von welcher ich glaube, dass sie, bei verschiedenen Denkern in verschiedenen Modifikationen und Nüancen, mit der Zeit immer mehr durchdringen wird. Ich gehe in meinem Buche so vor, dass ich zuerst das Wesen der Probleme erörtere, sodann die Grundrichtungen ihrer Lösung darstelle — an der Hand nicht unbeträchtlicher älterer und neuerer Litteratur und Zitate — und zuletzt überall zu kritisch-positiven Ergebnissen gelange. Das Buch gliedert sich in eine, die Aufgabe und Methode der Erkenntnistheorie behandelnden Einleitung und in drei Teile, deren erster die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt und das Wahrheitsproblem untersucht, während der zweite es mit dem Problem des „Ursprungs“ und der der Gültigkeit der Erkenntnis, der dritte mit dem Realitätsproblem zu thun hat. Wie es die Natur einer „Einführung“ mit sich bringt, musste die Erörterung erkenntnistheoretischer Einzelfragen, wenngleich sie nicht fehlt, gegenüber der Darstellung und Kritik des Allgemeinen, Typischen zurücktreten.

Was nun meinen eigenen Standpunkt betrifft, so muss ich gestehen, dass ich im Laufe der Zeit dem Kantischen Kritizismus, dem ich schon in meiner Doktor-Dissertation vom Jahre 1894 im Prinzip zugestimmt hatte, merklich näher gekommen bin. Eine Weiterbildung des Kritizismus in einer Richtung, die in verschiedener Weise schon andere Denker (Wundt, Riehl, Höffding, Volkelt, Paulsen, Baumann u. a.) unternommen haben, erscheint mir als geboten; doch nähere ich mich in manchem noch mehr Denkern wie Cohen und Natorp, aber auch Windelband und Rickert, bei welch letzterem Fichte zu verdienter Geltung kommt. Das Neue, das ich versuche, ist die konsequente voluntaristische Formulierung des Kritizismus. Bei der Forschung nach den obersten und letzten Grundlegungen der Erkenntnis stiess ich auf etwas Übertheoretisches, das aber doch noch nicht — wie Rickert meint — ein Ethisches ist: auf den Einheitswillen, der auf allen Gebieten des Geisteslebens sich betätigt und das formale Apriori ist, welches der theoretischen und der praktischen (ethischen, sozialen) Vernunft gemeinsam angehört. Die Aktivität, die lebendige Dynamik der Vernunft, gleichsam die dynamische Innenseite derselben, der Motor des Geisteslebens ist der Wille. Dasjenige, worauf der „reine“ Wille, der „Grundwille“ gerichtet ist, ist die „Idee“, die als Ideal wirkt, indem sie das Handeln normiert. Was Kant die „transscendentale Apperzeption“ nennt, stellt sich als die Leistung des reinen Erkenntniswillens heraus, und die Erkenntnisformen (Kategorien) sind nichts anderes als typische Mittel zur Realisation des Erkenntnisideals, des reinen Erkenntniszweckes. Die Erkenntnistheorie deckt die Teleologie des Erkenntnisprozesses auf, aber nicht — wie bei Mach u. a. — als eine biologische, sondern als eine logische Teleologie, die eine besondere Richtung der geistigen Finalität überhaupt bildet; es gilt, einem „logischen Pragmatismus“, der den „Vernunftwillen“ von anders gerichteten Tendenzen scharf zu unterweisen versteht, das Wort zu reden. Die „transscendentale Methode“ und der reine Logismus sind durchaus berechtigt, aber sie erfordern, soll das Erkennen als leben-

diger Geistesprozess begriffen werden (wie dies Eucken, Scheler u. a. fordern) ihre Ergänzung durch eine willenskritisch-teleologische Fundierung, wie sie für die Kulturwissenschaften überhaupt in jüngster Zeit R. Goldscheid (Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, 1905) als Desiderat aufgestellt hat. Der „voluntaristische Kritizismus" betrachtet den Einheitswillen nicht im Sinne der Individualpsychologie, sondern als letzten „Grund" von Erkenntnissätzen, als Urvoraussetzung, als oberstes Postulat und dann auch als eine geistige Macht, die im objektiven, den Ausbau der Wissenschaft methodisch gestaltenden, geschichtlich seine Potenzen entfaltenden und am Leitfaden von Erfahrungserlebnissen eine allgemeingültige, überindividuelle Welt theoretischer Inhalte und Gegenstände erarbeitenden Intellekt („Gesamtgeist") wirksam ist. Erkenntnistheorie ist nicht Psychologie, wohl aber psychologisch (oder „noologisch") zu ergänzen.

Das Realitätsproblem suche ich im Sinne eines „Ideal-Realismus" (oder „objektiven Phaenomenalismus") zu lösen, auch hier Kantische Gedanken weiterführend. Dieser „Ideal-Realismus" verbindet mit der Anerkennung der „Idealität" oder „Erfahrungsimmanenz" der Erkenntnisobjekte als solcher die Setzung „transscendenter Faktoren", die nicht „Objekte", sondern „Subjekte" und als solche Bedingungen der objektiven Erkenntnis sind. Das methodisch erarbeitete Objekt-Sein weist gebieterisch auf ein (direkt nicht erkennbares, aber in uns erlebbares, bei anderen begrifflich bestimmbares) „An sich" hin, als das „noumenale" Korrelat der räumlichen Phaenomene, als das Eigen — oder für sich — Sein der Dinge. Die „Transscendenz" dieses Eigenseins wird nicht nur als möglich, sondern als notwendig dargethan, indem gezeigt wird, dass etwas demjenigen Analoges, was Erkenntnisformen geistig erzeugt, was also nicht Denkinhalt, Denkform, sondern aktives Formen („Ichheit", „Subjektivität") ist, allem Sein zugrunde liegt; das „Transscendentale" giebt den Schlüssel zum „Transscendenten". Die konsequente und richtige, aber abstrakte und einseitige „impersonalistische" Naturauffassung der Einzelwissenschaft bedarf letzten Endes der Ergänzung durch die „Tagesansicht" einer — um mit L. W. Stern, dessen Tendenzen ich freudig begrüsse, zu reden — „personalistischen", konkreten, lebendigen, das qualitative Eigensein und Eigenthun der Wirklichkeitsfaktoren würdigenden Weltdeutung. Und hier zeigt sich ein Weg zur „Metaphysik", den uns besonders Leibniz, dessen Zeit jetzt wiederkommen wird, zu weisen vermag, und hier kommt auch, wenn auch in einer Weise, welche dem Realismus der Naturwissenschaft voll gerecht wird, der „objektive Idealismus" der Nachkantischen Spekulation zur Geltung. Die Erkenntnistheorie, die so lang metaphysikfeindlich war, wird die Keule des „Alleszermalmers" wegwerfen und mit besonnener, kritischer Vorsicht selbst zur Metaphysik, zur „Weltanschauungslehre" geleiten. Es ist mein höchster Wunsch, dass meine Arbeit ein Geringes dazu beitragen möchte.

Wien. Dr. Rudolf Eisler.

Eleutheropulos, Privatdozent Dr., Zürich. Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie, der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. 1906. Verlag von M. Heinsius Nachf. Gr. 8°. (VIII und 172 S.)

Wie ich in der Einleitung meiner Schrift ausführe, giebt es in der Gegenwart auch philosophische Ansichten und Systeme, welche Überbleibsel alter Spekulationen sind (vgl. auch S. 45—71); aber das Streben nach einer Philosophie mit wissenschaftlichem Charakter bildet doch das spezifische Merkmal der Gegenwart im Unterschiede von der bisherigen Philosophie, die, wie ich kritisch beweise, psychologisch-subjektiven, psychologisch-nationalen, sozialen und nur in ganz geringem Masse äusserlich auch positiv wissenschaftlichen Bedingungen ihre Existenz verdankt (S. 31—44). Gewinne ich nun hieraus, dass die bisherige Philosophie nicht die Quelle unseres Philosophierens bilden darf, und dass sie

nur kulturhistorische Bedeutung hat (S. 34 ff.) und bestimme ich darauf die einzig richtige Behandlungsweise der Geschichte der bisherigen Philosophie (S. 37 ff.) — so fasse ich nunmehr das weitere Problem an der Wurzel: wir streben nach einer wissenschaftlichen Philosophie, worin liegt nun aber die Wissenschaftlichkeit derselben? Ich prüfe nun vorerst die vorhandenen Ansichten darüber. Da man diese Ansichten in den vertretenen Systemen nur (und nicht für sich direkt) ausgesprochen hat, so stelle ich dar und ich beleuchte kritisch diese Systeme darauf hin, ob durch dieselben wirklich eine wissenschaftliche Philosophie zum Ausdruck kommt, indem ich die Stellung und Lösung der Probleme erwäge. Als solche gegenwärtige philosophisch wissenschaftliche Anschauungen berücksichtige ich Kant, wie er in der Gegenwart vertreten wird, den Neokantianismus, dann die Naturforscher-Kritiker, weiter die Lehre vom unmittelbar Gegebenen (Positivismus, immanente Philosophie, Empiriokritizismus und Erfahrungslehre), die aus der Naturwissenschaft abgeleitete Philosophie und endlich die Philosophie als (hypothetische) Ergänzung der Einzelwissenschaften (Lotze, Fechner, Wundt und Spencer). Ich will hier in den „Kantstudien" hervorheben, was ich über Kant und den Neokantianismus ausführe: ich stelle zuerst die Lehren Kants dar unabhängig von ihrer Entstehungsweise (in dieser Beziehung gehören sie zu der bisherigen Philosophie) nur wie sie als Lehren, die man erneuern will, vorhanden sind; dann bespreche ich die Neokantianer, die ich in reine, echte und in über Kant hinausgehende unterscheide (ich mache freilich auch den Unterschied zwischen ehrenhaften und Karriere-Neokantianern); dann kritisiere ich Kants Lehren und ihre neokantischen Verbesserungen an sich und ich finde, dass keine zurecht besteht, keine einer immanenten Kritik standhält und ich kritisiere das methodologische Verfahren Kants und der Neokantianer und mache geltend, dass sie nicht untersuchen, sondern die Begriffe von vornherein für wirkliche Gegenstände halten und vom Erkennbaren und Unerkennbaren sprechen (S. 83—91); so scheint mir nicht zu recht zu bestehen, weder dass die strengen Neokantianer auf ein System verzichten, noch dass die über Kant hinausgehenden Neokantianer auf Kantischer Grundlage zu einem System gelangen wollen. Ich zeige nun in dieser Weise, dass das „Wie" der angestrebten philosophischen Wissenschaftlichkeit in der Gegenwart bei allen oben aufgezählten Richtungen nicht richtig angewandt wird. Jetzt unternehme ich, dieses „Wie" direkt zu beantworten: ich zeige die Notwendigkeit der Philosophie als ein allgemeines Weltbild und nicht von vornherein als Metaphysik, metaphysisches Weltbild (S. 148 ff.), ich begründe die Möglichkeit der Aufgabe dieses allgemeinen Weltbildes (S. 151 ff.), ich gebe die Grundlagen zur Gewinnung einer solchen Philosophie (S. 154 ff.), indem ich auch die Wissenschaften klassifiziere, und ich bestimme dann den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie (S. 169 ff.).

Zürich. Eleutheropulos.

Weissfeld, M., Dr. Kants Gesellschafslehre. Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Die Schrift soll zunächst eine Darstellung der Kantischen Lehren sein und, soweit es der Verfasser abzusehen vermag, ist das ganze auf das soziologische Problem sich beziehende Material, das sich in Kants Schriften vorfindet, berücksichtigt worden. Demgemäss werden in besonderen Kapiteln Kants Lehren über die sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand, über die Bestimmungen des Gesellschaftlichen, die Familie, die Völker und die Nationen, den Staat, den Völkerbund und den Weltstaat, die Menschengattung behandelt. Es erweist sich danach, dass die Kantische Soziologie ziemlich reich an Problemen ist, sogar an solchen Problemen, die man gewöhnlich erst den später auftretenden soziologischen Systemen zuschreibt. Andererseits aber zeigt es sich, dass auch die Lösung der soziologischen Probleme bei Kant und den nachfolgenden

Soziologen im Allgemeinen dieselbe ist. Der Verfasser, der rein systematische Zwecke verfolgte, durfte daher in seiner Arbeit jegliche historisch-vergleichende Betrachtungen bei Seite lassen.

Die so im Allgemeinen charakterisierte Schrift befasst sich aber auch nur mit den Lehren Kants, nicht aber mit dem Menschen Kant, denn der Verfasser hält es für logisch unberechtigt, einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen irgend welchen persönlichen Erlebnissen (sofern man darunter nicht etwa theoretische, sondern emotionelle und Willens-Momente versteht) und Gedanken herstellen zu wollen.

Wir sagten oben, dass die Kantische Soziologie sich von der nachfolgenden im Allgemeinen sehr wenig unterscheidet. Es muss aber auf einen Punkt hingewiesen werden, der der Kantischen Soziologie mehr oder weniger eigentümlich ist. Während die meisten Soziologen des 19. Jahrhunderts unbewusst die Selbstherrlichkeit des Menschen voraussetzten, meint Kant, dass ein Telos, eine ausser dem Menschen stehende Macht das soziale Leben bestimme. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Allein dieser an sich fruchtbare Gedanke ist bei Kant ziemlich fruchtlos, denn er verleiht ihm keine philosophische Formulierung und wendet ihm überhaupt sein Interesse nur in ungenügendem Masse zu.

Aus dem systematischen Zweck der Schrift folgte auch, dass der Verfasser seine „kritischen“ Ansichten nicht zu unterdrücken brauchte. Er bringt daher einige prinzipielle Ansichten und Begriffe zum Ausdruck, nicht etwa, um an der Kantischen Soziologie eine „Flickarbeit“ zu verrichten, sondern um diejenigen Grundlagen aufzuweisen, auf denen nicht nur das „soziologische“ Denken, sondern die theoretische und die praktische Philosophie überhaupt aufgebaut werden müssen. Diese Prinzipien tragen aber einen mehr programmatischen Charakter, so dass sie nur angedeutet, nicht aber ausgeführt werden konnten. Allein, wenn auch diese Prinzipien nur angedeutet werden und nur einen sehr kleinen Teil des Buches einnehmen, so hält sie doch der Verfasser für das wichtigste in seiner Arbeit. Für diejenigen freilich, die die Grundlagen der jetzigen soziologischen Lehren für wissenschaftlich berechtigt halten, kann die Schrift nur die Bedeutung einer vollständigen Darlegung der Kantischen Ansichten haben.

Bern. **M. Weissfeld.**

Kern, Berthold, Professor Dr., Generalarzt. **Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens als Grundriss einer Philosophie des Denkens.** Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. A. Hirschwald, Berlin 1907. (IX und 434 S.)

Eine zweite Auflage ist das Werk nur in Bezug auf den Titel und die Probleme. Sachlich ist diese Auflage eine wissenschaftlich strengere und in philosophischer Hinsicht weitergeführte Bearbeitung jener Probleme, welche die erste Auflage als Festschrift nur vorläufig einem begrenzten medizinischen Leserkreise in gedrängter Form als lösungsbedürftig und lösbar hatte vor Augen führen sollen.

Die Tendenz aber ist dieselbe geblieben, nämlich die, den Naturwissenschaften zu zeigen, dass sie in ihrer gegenwärtigen weitgreifenden Entwickelung das erkenntnistheoretische Fundament nicht mehr entbehren können, dass sie aber nicht befähigt sind, aus sich selbst heraus ein solches zu erzeugen, sondern dass sie angewiesen sind auf die Arbeit der Philosophie, welche sie sich zu eigen machen und zu Rate ziehen müssen, um ihre eigenen Grundlagen zu erkennen und ihren eigenen Geltungswert zu festigen.

Solch gegenseitige Durchsetzung zeitigt Ergebnisse, welche rückwirkend für beide Wissenschaften wertvoll und fördernd und den vorhandenen Erkenntnisschatz zu mehren imstande sind. Die Philosophie selber wird in diesem Zusammenwirken zu einer im engeren Sinne exakten Wissenschaft.

Das sind die Voraussetzungen und zugleich die Ziele, welcher meiner Arbeit zugrunde liegen. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Grundgesetze finden ihren Geltungswert in der thatsächlichen Macht, welche sie uns über das Naturgeschehen verleihen. Aber auch sie bedürfen der Rechtfertigung und der Läuterung durch die Erkenntniskritik. Letztere kann seit Kant von ihrer beherrschenden Stellung an der Spitze aller unserer Erkenntnis nicht mehr entfernt werden. Sie ist massgebend auch für die Lösung des Seelenproblems.

Die Erkenntniskritik führt bei folgerichtiger Verwertung ihrer Ergebnisse geraden Weges zum objektiven Idealismus, in welchem nicht das Sein, sondern das Denken der Urbestand, das An-sich des Weltgeschehens ist. Die Welt wird zu einer Welt von Begriffen in einheitlich-gesetzmässigem Zusammenhange und in gesetzmässiger Entwickelung. Die Natur ist ein Ausschnitt aus dieser Welt des Denkens mit dem Inhalt räumlicher und gegenständlicher Begriffsbildung, der lebende Körper nichts anderes als die räumlich-gegenständliche Umdeutung der seelischen Vorgänge, das Ich ein einheitlich-zusammenhängender Denkvorgang (Aktualitätstheorie). Leben ist der materielle Ausdruck für Denken.

Der Schwerpunkt der Beweisführung für diese allgemeinsten Ergebnisse liegt in dem Nachweise der Identität von Seele und Körper. Diese Identität ergiebt sich mit unausweichlicher Notwendigkeit aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten; ihre Art und ihr Wesen aber bestimmt sich auf den Grundlagen der Erkenntniskritik.

Das Denken in der bislang herrschenden Begriffsbestimmung ist zu eng gefasst. Das logische Denken ist nur ein Teilvorgang, ein Sonderfall in dem weltbildenden Denken. Letzteres umfasst ausser dem logischen Denken auch die Empfindung, die Gefühle, den Willen, was naturwissenschaftlich und erkenntnistheoretisch erweisbar ist. Alle diese Vorgänge sind Denkvorgänge im wahren Sinne des Wortes und enthaltenUrteile (Existenzialurteile, Werturteile und Zweckurteile), grösstenteils allerdings in mechanisch gewordenen (ererbten und erübten) Formen. Ebenso ist das Bewusstsein nur ein Ausschnitt aus der breiteren Grundlage des unbewussten Seelenlebens. Für dieses Denken im weiteren Sinne ist der Ausdruck des noëtischen Denkens verwendbar. In der Aktivität des Denkens liegt Wille, Leben und Entwickelung einbegriffen. Die Entwickelung tritt so an die Spitze alles Weltgeschehens als dessen beherrschendes Prinzip im Sinne des νοῦς. Weiter folgt hieraus die Wiederaufrichtung der geistigen Freiheit als Denkfreiheit im Gegensatz zu der unhaltbaren Willensfreiheit, ein intellektueller Indeterminismus und eine erkenntnistheoretische Begründung der Ethik auf lediglich intellektueller Grundlage, — dies alles unter Wahrung widerspruchsloser Einheit und Einstimmigkeit zwischen naturwissenschaftlich materieller und philosophisch immaterieller Betrachtungsweise.

Alle diese Ergebnisse übrigens weisen in ihrem vollen Umfange auf Kant zurück, welchem sie in ihren wesentlichsten Zügen bereits vorgeschwebt haben, nur dass er sie nicht in gerader Linie zu entwickeln vermochte, weil die richtige Stellung des Denkens bei ihm noch nicht zum vollen Durchbruch gekommen war, weil ein dogmatisches Sein jenseits des Denkens ihm als undurchdringliches Dunkel galt. Der Abweis jedes dogmatischen Mystizismus, sei er naturwissenschaftlichen, philosophischen oder religiösen Inhalts, ist die Vorbedingung für bündige wissenschaftliche Erkenntnis, welcher absolute Wahrheit und unbegrenzte Entwickelungsfähigkeit zuzusprechen ist im Gegensatz zu den Vorurteilen der Erscheinungswelt und der Beschränktheit menschlichen Erkenntnisvermögens.

Berlin. B. Kern.

Marcus, Hugo. Die Philosophie des Monopluralismus. Grundzüge einer analytischen Naturphilosophie und eines A B C der Be-

griffe im Versuch. Berlin W. 50, Concordia, deutsche Verlagsanstalt, Herm. Ehbock, 1907. (163 S.)

Die Antinomienlehre hat Kant auf ihre Höhe geführt. Kant unterschied vier Antinomien. Die vorliegende Arbeit nun versucht, diese vier Antinomien auf eine von ihnen, die Teilbarkeitsantinomie, zurückzuleiten, die sie in die Formel fasst: Einheit und Vielheit, die einander einerseits ausschliessen, existieren doch andererseits nur miteinander, — „monoplural". Auch in den einzelnen Spezialwissenschaften lassen sich Antinomien postulieren: historische, erkenntnistheoretische, soziologische, psychologische, ethische, ästhetische, pädagogische. Die historische Antinomie formuliert beispielsweise die Thatsache, dass uns im Grunde ein reines Beharren ebenso undenkbar ist wie ein reiner Wechsel, so dass wir diese beiden Widersprüche doch notwendig stets zusammendenken müssen. Auch die Zahl der einzelwissenschaftlichen Antinomien aber kann man in ihrer spezifisch antinomen Nuance auf die vorerwähnte antinome Koexistenz von Einheit und Vielheit zurückleiten. Und diese Koexistenz drückt ihren Stempel nun auch dem Verhältnis der äussersten Kategorien auf, die wir überhaupt zu denken vermögen; deren werden sieben unterschieden: Zeit, Raum, Kraft, Stoff, Leben, Ordenbarkeit und bestimmte Ordnung. Sie lassen sich nicht auf einander zurückführen, bilden also eine Vielheit; jede von ihnen bedingt aber auch die Existenz sämtlicher anderer, womit zugleich die Einheit der Welt entsteht. In dieser Erkenntnis verbindet sich also das monistische Prinzip mit dem dualistischen, ja pluralistischen zu derjenigen Synthese, die den Thatsachen entspricht, und von der aus jene beiden Richtungen ihren Berechtigungsgrund erhalten. An einer grossen Zahl von Erscheinungen, an Begriffen und Aussenweltdingen wie an Gefühlen und Willensvorgängen wird die Koexistenz von Einheit und Vielheit im Weiteren aufgezeigt. Es erheben sich nunmehr die Fragen nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit im Nacheinander der Zeit (historische Frage) und in ihrem Nebeneinander (organische, morphologische Frage). Die historische Frage führt auf ein Gesetz der Erhaltung von Einheit und Vielheit, aus dem sich folgern lässt, dass Einheit und Vielheit blosse Vorstellungsarten für dieselbe Sache sind; und damit erklärt sich alsdann, wieso einende Tendenzen wie der Sozialismus und vervielfältigende wie der Liberalismus bald als die schroffsten Gegensätze, bald als verwandt betrachtet werden und betrachtet werden können. Vom organischen Standpunkt aus spiegelt sich das Verhältnis von Einheit und Vielheit im Verhältnis des Ganzen und seiner Teile. Wie das Ganze die Teile, die Teile das Ganze beeinflussen, wie die Teile zu lockreren und festeren Verbindungen, Ganzen sich gestalten, wobei sie ihr Wesen ändern und die Quelle der Entstehung der Verschiedenheiten, der Arten werden, wie sowohl konkrete als abstrakte Teile sich überall in mathematischen Formen vereinigen, wird aufgezeigt. Schliesslich wird das Einheitsbewusstsein und Einheitsstreben in uns selbst untersucht und erkannt, dass die Seele infolge ihrer Struktur, — der Enge ihres Blickpunktes nämlich—, nur immer eine Einheit ganz zu fassen vermag, — einheitsstrebig sein muss. Unserer psychischen Enge entspricht die im allgemeinen sehr einfache, primitive Natur unserer höchsten Vorstellungen und unserer Zielsetzungen. Aber auch komplizierte Thatsachen sucht sich die Seele zu Einheiten zu gestalten: durch Auswahl des Einzelnen, das hierdurch zum „Aussergewöhnlichen" wird, und durch Zusammenfassung zum „Allgemeingiltigen". Und auf diese Weise ist dann der Zauber erklärt, den das Aussergewöhnliche, Heroische und das Allgemeingiltige, Typische stets auf die Menschenseele geübt hat, während das Genrehafte der Repräsentant der Vielheit ist und uns Unruhe, Wahl und Qual bereitet. Mit einer Analyse der Fehler, die aus dem Einheitsstreben leicht enstehen können, und die zwischen Extremen und Skepsis hindurch ihren Läuterungsweg gehen, schliesst das System des Monopluralismus.

Berlin. H. Marcus.

Camerer, W., Dr. med., Medizinalrat. Philosophie und Naturwissenschaft. Kosmos-Verlag (Francksche Buchhandlung) Stuttgart 1906. (200 S.)

Das Büchlein ist aus Anlass der Naturforscherversammlung in Stuttgart, September 1906, entstanden, welcher der Verfasser körperlicher Schwäche halber fern bleiben musste. Es sollte in leicht verständlicher Sprache dem Physiker und Chemiker, ausübenden Arzt und Ingenieur, überhaupt Freunden der Naturwissenschaft, diejenigen philosophischen Kenntnisse übermitteln, welche nach persönlicher Erfahrung zum mehr als technischen Betrieb dieser Fächer wünschenswert erschienen.

Der erste Teil des Buches, fast die Hälfte, enthält eine dem eigenartigen Zweck angepasste, ganz kurze Geschichte der Philosophie, in der besonders Kants Kritik der reinen Vernunft zu erörtern war. Es seien hier die leitenden Grundsätze endgültig festgelegt, welche der Naturforscher der Philosophie für seine Zwecke zu entnehmen habe, dahin gehend, dass er eine unendliche Reihe von Thatsachen zu erforschen, und auf Grundlage mathematisch-mechanischer Anschauungen nach dem Kausalitätsprinzip zu verbinden habe, ohne jemals ans Ende zu kommen. Es wurde hier auch des gegenwärtig geführten Streites zwischen Physiologen mechanischer und neovitalistischer Richtung gedacht, in welcher die überlegene Weisheit Kants jeder der beiden Parteien im Voraus den ihnen zukommenden Bescheid erteilt habe.

Der zweite Teil handelt von dem, was Anatomie und Physiologie des Hirns gegenwärtig über das Seelenleben des Menschen auszusagen wissen. Zunächst, dass sinnliche Vorstellungen sich gleichzeitig mit dem Hirn schon während des Embryonalleben zu bilden beginnen, woran sich im Rückblick auf Aristoteles ein paar Worte über die heutige Entwickelungslehre anschliessen. Sodann wird, freilich noch in groben Umrissen, der Mechanismus beschrieben, durch welchen die Vorstellung von Raum und Zeit entstehe; jene durch das Zusammenarbeiten von 3 Sinnesnerven und ihrer Ausbreitung im Gehirn: Der Sehnerven, Tastnerven, und als wichtigster der Muskel-Empfindungsnerven, diese durch den Bau der Grauhirnrinde, nämlich durch Sonderung der für die Wahrnehmung bestimmten Ganglienzellen in sensible, und in Erinnerungszellen. Da nun die Empfindungen, die wir von den „Spezialsinnen", den bekannten 5 Sinnen, erhalten, gegebenen Falls ebenfalls zu einem Gesamteindruck zusammenfliessen, beim Säugling z. B. zu dem der Milch, kann man an der Locke-Humeschen „Idee der Substanz" 3 Bestandteile unterscheiden, die aus den Spezialsinnen fliessende Vorstellung, die Vorstellung von Raum und die von Zeit, welche beim Kind und naiven Erwachsenen eine Einheit rein sinnlicher Art bilden. Die Eindrücke des Muskelsinns seien niemals mit den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, eben sowenig das Zählen, die Funktion des Zeitsinns, während die Eindrücke der Spezialsinne immer mit diesen Gefühlen behaftet seien; daher vermöge der denkende Mensch diese Einheit nach zwei verschiedenen Seiten hin auseinanderzulegen, nach der anscheinend ganz objektiven, mechanischen und nach der anscheinend ganz subjektiven, ästhetischen. — Am Schluss des Abschnittes ist die mechanische (chemische) Grundlage des Fechner-Weberschen Gesetzes aufgezeigt, zu welcher der Verfasser durch eine nähere Untersuchung unserer willkürlichen Bewegungen gelangt ist.

Der dritte Teil befasst sich mit den grossen Problemen der modernen Physik und Chemie; er ist eine Neubearbeitung von Aufsätzen, welche in der besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1900, No. 12, erschienen sind, unter der Aufschrift; Neue Wege auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften. Die Entdeckung des Radiums und die Untersuchungen über elektrische Strahlungen in luftleer gemachten Röhren haben manchen Ausführungen des Verfassers unerwartet schnell eine experimentelle Stütze verliehen, deren sie jedoch nicht

bedurften, denn sie standen und stehen auf dem sicheren Boden Kantischer Philosophie, nämlich auf dem Grundsatz, dass der Naturforscher niemals an die Stelle mechanischen Zusammenhangs mystische „Kräfte“ setzen darf, und dass, wie bei der menschlichen Erkenntnis überhaupt, so bei der des Naturforschers insbesondere, die sinnlichen Vorstellungen und das Denken immer zusammen arbeiten müssen. Veranlassung zur Veröffentlichung dieser Aufsätze gab der Umstand, dass Physiker von Namen und von Einfluss begannen, sich auf das Gebiet leerer mathematischer Formeln, ja sogar leerer Phrasen zu verirren. — Am Schluss des dritten Teils ist von der Bildung und Bedeutung der sogenannten Naturgesetze, von ihrer Analogie mit den Begriffen, von ihrer etwaigen objektiven Realität im Anschluss an Kants Kritik der Erkenntnis die Rede.

Urach. W. Camerer.

Brockdorff, Baron Cay von, Dr. Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Hildesheim 1906, Verlag von A. Lax.

Die vorliegende Schrift verfolgt die Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte eines einzigen Problems: dem der Entwickelung der Denkmittel, des Bewusstseins für die Bestimmungen, wodurch wir die Dinge „begreifen“. Sie zeigt zwar, dass sich mit diesem Problem alle anderen verschlingen, dass aber an diesen Problemen stets eine Seite zu finden ist, woran wir uns über das bewusst logische Verfahren der Selbsterkenntnis zu orientieren haben. Sofern wir dies Verfahren begreifen, begreifen wir mit uns selbst den Philosophen; die Vernunft ist in ihrer Reinheit allgemeingültig. Um aber einen Philosophen zu „begreifen“, haben wir oft Konsequenzen zu ziehen, Voraussetzungen zu ermitteln u. s. w., mit einem Worte: zu verstehen. Daher ist eine Psychologie des Verstehens zu Grunde zu legen. So aufgefasst, erscheint die Forschung der Geschichte der Philosophie als ein fortschreitender Prozess der Selbsterkenntnis und des „Verstehens“. Darin liegt ihre Begreiflichkeit. Man kann jedoch diesen Prozess nicht in eine „Definition“ fassen, sondern muss ihn mit durchmachen; denn der Begriff der Erkenntnis ist die Theorie der Erkenntnis.

Das Buch enthält manches, was auch Leser mit einer ganz anderen Auffassung interessieren dürfte, so z. B. ein Faksimile Schopenhauers (aus dem Besitz des Herrn Geh.-Rats Vaihinger) über den Begriff der Vollkommenheit. — Um die kulturgeschichtlichen Beziehungen der Philosophie wenigstens äusserlich anzudeuten, sind die einzelnen Kapitel mit illustrierenden Vignetten versehen worden: ein ragender Tempel leitet die griechische Philosophie ein, zerfallene Säulenhallen deuten das Absterben dieses Volkes an. Da Galileis Erkenntnislehre besonders hervortritt, so ist sein Porträt an die Stelle des Titelbildes gesetzt worden.

Das Buch nimmt auch zu Hegels Begriffslehre verhältnismässig eingehend Stellung, was bei dem Wiederaufleben des Hegelianismus namentlich bemerkt werden mag.

Bad Ems. Baron v. Brockdorff.

Feugère, Anatole, docteur ès lettres: Lamennais avant l'„Essai sur l'Indifférence“, d'après des documents inédits (1782—1817). Etude sur sa vie et sur ses ouvrages suivie de la liste chronologique de sa correspondance et des extraits de ses lettres dispersées ou inédites. Paris, Bloud, 1906. 1 vol. in 8⁰ raisin de XIII—460 pages.

Pour dégager les traits essentiels de la physionomie morale de Lamennais il fallait l'observer au moment où des ciconstances fortuites n'avaient encore pu l'altérer. Mais comme la période la plus intéressante de sa vie est la crise de 1832—1836 qui amena sa défection, on est porté à chercher dans les faits antérieurs une sorte de nécessité logique en vertu de laquelle cette défection aurait dû se produire, et l'on risque ainsi de fausser l'histoire. Il faut donc se tenir soi-même en garde

contre cette tentation, en étudiant la jeunesse de Lamennais et s'en défier chez les autres. Aussi j' ai attaché une grande importance à la date des divers témoignages, pour établir leur valeur respective. Si, par exemple, Sainte-Beuve déclare, en février 1832, que Lamennais, encore enfant, avait lu plusieurs philosophes du 18e siècle, qu'il resta longtemps rationaliste et qu'il ne fit sa première-communion qu' à vingt-deux ans, nous devons admettre l'exactitude de ces allégations dont la valeur tient à ce que Lamennais n' était pas encore condamné à Rome lorsque Sainte-Beuve publiait son article. On ne peut donc prétendre que celui-ci ait accueilli à la légère ou inventé ce qu'il eût jugé de nature à expliquer comme à l'avance l'attitude de Lamennais après sa condamnation. Une question plus délicate est celle de la vocation de Lamennais. Si nous la croyons forcée, n'est-ce pas parce que nous songeons toujours à son apostasie? Si, plus tard, il s'était soumis, aurions-nous encore le droit de croire qu'il se trompa en se faisant prêtre? Non, me disais-je tout d'abord, et j'étais près de voir dans la vocation contrainte de 1816 une légende qui se serait formée pour expliquer son attitude en 1836. Cependant j'ai été amene par l'examen des textes à une conclusion opposée, et je pense que l'erreur de ceux qui dirigèrent Lamennais fut de prendre pour des signes d'élection, sa répugnance invincible, ses hésitations sans cesse renaissantes, l'absence enfin de tout attrait. Eut-il le tort de se laisser décider par faiblesse? C'est possible, mais une raison plus haute explique pourquoi il voulut, en se faisant prêtre, abdiquer une indépendance dont il avait besoin: cet individualiste né prétendit ne rien concéder à l'individualisme qui choquait sa raison. Or un sacrifice qui devait mettre sa vie en accord avec ses maximes n'était pas sans grandeur. Pour maintenir un tel accord, c'est la force qui lui manqua plutôt que le courage.

Fribourg (Suisse). Anatole Feugère.

Mitteilungen.

Kant-Kritiken aus dem Jahre 1799.

Mitgeteilt von Edmund O. v. Lippmann.

Die „Denkwürdigkeiten und Tagesgeschichte der Mark Brandenburg und der Herzogtümer Magdeburg und Pommern“, herausgegeben von J. W. A. Kosmann und Th. Heinsius, schreiben S. 1333 ihres 8. Bandes (Berlin 1799, bei Belitz & Braun) wie folgt über Kant, und sprechen damit sicherlich ihrem grossen und einflussreichen, der „besten Gesellschaft“ Berlins angehörigem Leserkreise aus dem Herzen:

„Vor kurzem ist eine kleine Schrift in Berlin unter dem Titel erschienen: ‚Abgepresste Erklärung an die Philosophen und Kritiker in der weltberühmten Wissenschaftsstadt Jena, die angegriffene Kantische Philosophie entweder zu verteidigen oder sie als ungültig zu verdammen‘. Wer in aller Kürze wissen will, was es eigentlich für eine Bewandtnis mit der Kantischen Philosophie und mit dem litterarischen Despotismus habe, wer wissen will, wie die Unglücklichen von den gewaltigen Litteraturkönigen in Jena gemisshandelt werden, welche nicht auf Kant und seine symbolische Kritik der reinen Vernunft schwören wollen, den wird es nicht gereuen, diese vier Bogen gelesen zu haben. Möge doch Gott helfen, dass durch diese kleine Schrift der verlorenen Geistesfreiheit in Deutschland einiger Dienst geleistet wird.“

Diesem Ergusse gemäss wird man es keineswegs für eine Satire zu halten brauchen, wenn Bd. 7, S. 727 der nämlichen Zeitschrift die berüchtigte Abhandlung Nicolais: „Beispiel einer Erscheinung mehrerer

Phantasmen", — die bekanntlich zur Einführung des Proktophantasmisten und zu den Versen „Er wird sich gleich in eine Pfütze setzen" u. s. f. in Goethes „Faust" Anlass gab —, zunächst scharf abgewiesen, die Recension aber dann mit nachstehenden Worten beschlossen wird:

„Herr Nicolai ist sogar ... höchst unzufrieden, dass jetzt Deutschland von Kantianern und Fichtianern so sehr gedrückt wird, weil er mit Recht überzeugt ist, dass diese philosophischen Sekten nichts taugen, indem ihre Systeme noch zu voll Scholasticismus und mystischer Formelei stecken, und die Deutsche Nation in ihrem Fortgang zu einer besseren und reelleren Philosophie stören und aufhalten . . . Daher sucht er sie . . . zum Einsturz zu bringen, und eine vollkommenere Lebensphilosophie, die sich freundlich mit der Religion und dem Priestertum verträgt, auf den Thron zu erheben. Heil diesem edlen Beginnen! Glück diesen antikantianischen Forschungen! . . ."

Ein unbekanntes Gedicht auf die Kantische Philosophie.

Die von O. Flügel veranstaltete Ausgabe der Recensionen Herbarts (in der von K. Kehrbach unternommenen Gesamtausgabe) wird einerseits manches einer unverdienten Vergessenheit entreissen. Und wenn andererseits auch unter den besprochenen Schriften vielleicht manche ist, der nur Herbarts Name und seine Beschäftigung mit ihr Dauer verleiht, so bietet doch der Umstand, dass eben Herbart sich mit ihr beschäftigt und über sie geschrieben hat, Gewähr für manchen bedeutsamen philosophischen Ausblick Herbarts selbst. Zu der zweiten Kategorie der von ihm besprochenen Schriften scheint, wie aus der Recension wohl selbst hervorgeht, auch das Werk von Georg Karl Fick: „Vergleichende Darstellung der philosophischen Systeme" zu gehören. Darin findet sich ein von Herbart selbst zitiertes Gedicht, mit dem Fick die Darstellung der Kantischen Lehre eröffnet, und auf das uns der verehrte Herausgeber der Herbartschen Recensionen freundlichst aufmerksam macht. Das Gedicht hat freilich weder künstlerischen noch philosophischen Wert, ist aber doch von einem gewissen dokumentarischen Interesse. Darum sei es hier mitgeteilt. Es lautet:

In des Wissens trüglich helle Höhen
Mögst du nicht zu weit versteigen dich,
Mancher glaubt das Höchste zu verstehen,
Aber täuscht jedoch gewaltig sich.

Nicht wird der Vernunft es je gelingen,
Uebersinnlichs klar zu machen sich.
Es kann niemand dieses je erringen,
Lass doch, Mensch, nur sein, was nicht für dich.

Keine Kenntnis von der Dinge Wesen können wir erhalten,
Alles denken wir nach der Erscheinung Form;
Nur als Regel deines Handelns möge Gott im Innern walten,
Transscendentes ist nur subjektive Norm.

Die vorstehenden Verse finden sich bei Herbart zitiert: Bd. XIII S. 21 in der Ausgabe von Kehrbach (ebenso Bd. XIII S. 508 in der Hartensteinschen Ausgabe). B.

Kants Grabstätte.

Wie im Anschluss an die „Königsb. Hartungsche Ztg." mehrere Blätter melden, soll die Grabstätte Kants einem kirchlichen Neubau weichen. Die sterblichen Reste des Unsterblichen sollen dann an der Ostseite des Domes beigesetzt und die Grabstätte mit einem Epitaphium geschmückt werden.

Erste Preisaufgabe der Kantgesellschaft.

Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.

Bericht der Preisrichterkommission über die zur Preisbewerbung eingegangenen Schriften.

Das Preisthema ist in dem, zum 1. März 1905 ausgegebenen Hefte 1 und 2 des X. Bandes der „Kantstudien", S. 248 öffentlich ausgeschrieben worden; Heft 3 desselben Bandes, S. 415, brachte dazu einen Nachtrag. Als erster Preis wurden 600 M., als zweiter Preis 400 M. ausgesetzt. Das Preisthema, das dann auch von vielen Zeitschriften und Zeitungen nachgedruckt worden ist, hat 7 Bearbeitungen gefunden, welche alle rechtzeitig (Ablieferungstermin: 1. Oktober 1906) eingelaufen sind.

No. 1 und 2. Die erste Arbeit (18 Seiten Folio) hat das Motto:

Nescio quomodo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum.

Cicero, de Divin. Lib. II, LVIII, 119.

Die zweite Arbeit (17 Seiten Folio) trägt den Sinnspruch:

Das ist es, was den Menschen zieret,
Und dazu ward ihm der Verstand,
Dass er im innern Herzen spüret.
Was er erschafft mit seiner Hand.
Schiller in der „Glocke".

Diese beiden Arbeiten kommen nicht ernstlich in Betracht, sie sind quantitativ und qualitativ zu dürftig. No. 1 bleibt ganz auf der Oberfläche und giebt nicht mehr als in jedem Grundriss der Geschichte der Philosophie zu finden ist; No. 2 ist unklar in der Gedankenführung und ungewandt in der Darstellung. Diese beiden skizzenhaften Behandlungen entbehren der wissenschaftlichen Methodik und ermangeln überhaupt der Einsicht in das Problem.

No. 3. Die dritte Arbeit (163 Seiten Folio, nebst XXVIII Seiten Inhaltsangabe) trägt folgenden Spruch Nietzsches:

Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: das heisse Ich euren Willen.

Diese Arbeit, welche den Aristotelischen Standpunkt als „dynamischen Dualismus" anspricht, vertritt die Ansicht, dass einzig und allein von diesem Standpunkt aus das Erkenntnisproblem zu lösen sei; die Ausführungen, welche von diesem Standpunkt aus über den Aristotelischen Erkenntnisbegriff selbst gegeben werden, sind aber dürftig, und, was der Verfasser über Kants Erkenntnisbegriff sagt, ist ganz schief; so ist ihm z. B. das „Subjekt" bei Kant „ein physiologischer Begriff", Kants Standpunkt sei „Monismus" u. s. w. Von S. 53 ab giebt die Arbeit wesentlich nur eine weitschweifige Darstellung der eigenen unreifen Philosophie des Verfassers und fällt damit zuletzt aus dem Rahmen der Preisaufgabe heraus.

No. 4. Die vierte Arbeit (134 Seiten Quart nebst 8 Seiten Inhalt und Quellen) trägt folgendes Motto aus Condillac aus dem Essai sur l'origine de connaissance humaine:

Soit que nous nous élevons, pour parler métaphysiquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendons dans les abîmes, nous ne sortons pas de nous même, et ce n'est jamais que nôtre pensée, que nous appercevons.

Eine einfach und verständlich geschriebene Abhandlung, die aber nirgends in die Tiefe geht, weder bei Aristoteles, noch bei Kant. Der Verfasser erschöpft weder den Gegenstand als Ganzes, noch dringt er an den Kern des Problems. Vor allem gelingt es ihm nicht, den erkenntnistheoretischen Problemgehalt gegen metaphysische und psychologische Grenzfragen deutlich abzustecken. Seine Kenntnisse des Aristoteles sind besonders mangelhaft: so findet er bei A. die Lehre von den „spezifischen Sinnesenergieen", und was er zum Satze des Widerspruchs beibringt, ist verfehlt. Auch sein Kantstudium scheint noch in den Anfängen zu stehen.

No. 5. Die fünfte Arbeit (161 Blätter Folio) trägt folgenden alten Sinnspruch:

Ex praemii spe laboris fit solatium.

Erst diese fleissige und gedankenreiche Arbeit kommt ernstlich in Betracht. Aber leider hat sich der Verfasser das unbefangene historische Verständnis der von ihm dargestellten Lehren dadurch von vornherein verbaut, dass er von einer ganz einseitigen Interpretation des Kantischen Systems ausgeht. Die Auffassung des Aristoteles durch den Verfasser ist bedingt durch seine unhistorische Platonauffassung, welche Platon zu einem Kronzeugen für den nach jener spezifischen Interpretation zurechtgelegten Kant macht. Platon sei ein „Methodiker" der Erkenntnistheorie, Aristoteles nur ein „Techniker" derselben. So wird die sowohl systematisch als historisch bedeutsame Stellung des Aristotelismus nicht in das rechte Licht gesetzt. Es fehlt jeder Hinweis auf die ontologische Bedeutung des Satzes vom Widerspruch bei Aristoteles und doch ist diese von Aristoteles dem Prinzip gegebene Bedeutung der Angelpunkt, um den sich der Unterschied der Aristotelischen Denkart von der kritischen bewegt. Die Ausführungen des Verfassers über den Kantischen Erkenntnisbegriff sind gründlich und zeugen von einem eindringlichen Studium der Kantischen Philosophie selbst, aber sie kranken an den oben angedeuteten Mängeln. Auch ist die Darstellung gesucht, der Verfasser liebt es, mit mathematischen Analogien zu spielen; so heisst bei ihm das Sein „das Integral der Methode"; in der Methode, meint er, „rolle die Bedeutung des Seins auf"; überhaupt ist ihm Sein ein Erzeugnis der Wissenschaft, die Wissenschaft die Bedingung des Seins. Unter diesen Voraussetzungen sind aber weder Aristoteles, noch Kant richtig zu verstehen. Die Arbeit, die im Einzelnen viel Scharfsinniges und Treffendes bringt, ist übrigens unvollendet.

No. 6. Die sechste Arbeit (344 Seiten Quart nebst XIX Seiten Litteratur und Inhalt) hat sich folgendes Motto aus Pascal gewählt:

Le coeur a des raisons, que la raison ne comprend pas.

Diese Arbeit empfiehlt sich schon durch die klare und sachgemässe Gliederung des Stoffes. Nach einer allgemeinen Einleitung (über die Welt des Seins und des Erkennens und ihre Vermittelung bei Aristoteles und Kant) und einer speziellen (über die Unterscheidung von Form und Stoff) erörtert der Verfasser in einem ersten Kapitel die Erkenntnisfaktoren nach der Auffassung der beiden Denker, hierauf in einem zweiten Hauptteil ihre Lehren vom Erkenntnisprozess, um in einem

Schlusskapitel zu dem wesentlichen Gegenstand seiner Betrachtung, zum Erkenntnisbegriff zu gelangen und damit das Ergebnis seiner Untersuchung zusammenzufassen. Dabei schöpft er erst in zweiter Linie aus der abgeleiteten Litteratur, in erster aus den Quellen selbst, wobei er, wie ihm zugestanden werden muss, fast durchwegs ein sicheres Urteil bewährt. Mit bekannten Lehren von Aristoteles und Kant giebt sich die Arbeit zu ausführlich ab. In der Behandlung des Erkenntnisproblems bei Aristoteles ist dieses noch nicht genügend aus der metaphysischen Hülle herausgelöst, während in der Darstellung der Kantischen Erkenntnislehre noch nicht die letzte Tiefe des transscendentalen Problems erreicht ist. So ist eine vollständige Lösung der Aufgabe dem Verfasser nicht gelungen, obgleich er den methodischen Gegensatz, der hinsichtlich des Erkenntnisproblems zwischen Aristoteles und Kant besteht, im allgemeinen richtig erkannt hat. Indem er zu grosses Gewicht auf die psychologischen Elemente in Kants Lehre legte, vermochte er nicht deutlich, nicht prinzipiell die subjektive Notwendigkeit von der objektiven zu unterscheiden, und der Satz: „nach Kant giebt erst das Bewusstsein der Notwendigkeit das Objekt“ — welcher Satz das Resultat der Abhandlung sein soll — ist zum mindesten missverständlich. Es fehlt jeder Hinweis auf das vom Bewusstsein unabhängige Objekt, und den Grund und die Grenze der Übereinstimmung der Erkenntnis mit diesem Objekte — vermittelst des Begriffes der Erfahrung.

Indessen zeugt die ganze Arbeit von dem wissenschaftlichen Ernst, mit dem sich der Verfasser an die Behandlung des Problems gemacht hat, und von methodischer Schulung; sowohl die umsichtige Art seiner Darstellung als vielfache verdienstliche Einzelausführungen beanspruchen Anerkennung, und so verdient diese Arbeit den zweiten Preis.

No. 7. Die siebente Arbeit (287 Seiten Folio nebst XVIII Seiten Litteratur und Inhalt) ist in französischer Sprache geschrieben. Sie trägt das Motto aus Lafontaine's Fabeln:

Si de vous agréer je n'emporte le prix,
J'aurai du moins l'honneur de l'avoir entrepris.

Diese umfangreichste Abhandlung ist auch zugleich die wissenschaftlich bedeutendste unter den eingelaufenen Bearbeitungen der Preisfrage. Der Autor giebt eine sehr ins Einzelne gehende Vergleichung der Lehren von Aristoteles und Kant auf Grund einer vollständigen Übersicht ihrer Systeme. Bezeichnenderweise legt er dabei das Hauptgewicht auf die Metaphysik, nicht auf die Erkenntnistheorie, und seine Absicht ist mehr auf Versöhnung und Ausgleichung der Differenzen gerichtet, als auf deren Hervorhebung und Erklärung.

Diese ausgleichende Tendenz der Schrift ist um so höher zu schätzen, je weniger sie bei dem von dem Verfasser eingenommenen neuscholastischen Standpunkt zu erwarten war. Der Verfasser ist insofern frei von der üblichen Gegnerschaft gegen Kant in dem Lager der Thomistischen Philosophie und dies ist ein erfreulicher Beweis wissenschaftlicher Unbefangenheit. Freilich hindert diese conciliatorische Tendenz auch andererseits den Verfasser, das Neue und wahrhaft Originale bei Kant zu sehen und gelten zu lassen. Aller Aufwand von an sich sehr beachtenswerter Gelehrsamkeit vermag nicht, diesen Grundmangel der Schrift zu verdecken. Aristoteles musste von dem Verfasser zu einem kritischen, Kant zu einem dogmatischen Philosophen gemacht werden, nur um beide einander möglichst nahe bringen zu können. Schon jede Aporie oder Schwierigkeit, die Aristoteles in der Aufgabe der Erkenntnis fand, soll ein kritisches Problem sein; damit aber wird der eigentliche Sinn der Frage Kants: wie Erkenntnisse zugleich apriori und dennoch von den Objekten gültig sein können, verkannt. Kant dagegen soll sich überhaupt, und speziell der exakten Naturwissenschaft gegenüber, dogmatisch verhalten haben:

darum redet der Verfasser in mehreren Paragraphen geradezu von einem angeblichen „Dogmatismus Kants“. Zwar kennt und berührt der Autor im 9. § des I. Kapitels die unmittelbar ontologische Bedeutung der logischen Wahrheit bei Aristoteles, weist aber nicht darauf hin, dass gerade an diesem Punkte die Grenzscheide zwischen dem Dogmatismus des Aristoteles und dem Kritizismus Kants sich befindet. Die Auffassung der Lehre Kants ist die herkömmlich subjektivistische: „objektiv“ bedeute bei Kant das normal-subjektive; seine Grundlage sei die menschliche Natur. Dass Kant gerade dieser Auffassung ausdrücklich widersprochen hat, ist dem Verfasser unbekannt geblieben.

Die Aufzeichnungen Kants in Reickes „Losen Blättern“, und Erdmanns „Reflexionen“ sind nicht herangezogen worden; daraus erklärt sich u. a. die Unsicherheit des Verfassers in der Frage des Idealismus Kants. Doch enthält die Schrift auch viel Scharfsinniges und Zutreffendes; so den Satz: Kant leite die Begriffe (Kategorien) von den Urteilen ab, Aristoteles die Urteile von den Begriffen. Hervorzuheben ist ferner, was der Verfasser sehr verständig über die Nicht-Euklidische Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Raumlehre äussert. In der Gesamtwürdigung beider Denker erhält freilich Aristoteles überall den Vorrang vor Kant; jener, heisst es, sei systematisch und synthetisch, seine Lehre sei zur Einheit geschlossen; Kant dagegen sei beim Dualismus stehen geblieben. Augenscheinlich ist der Verfasser in Aristoteles belesener als in den Schriften Kants. Die Lösung der gestellten Preisaufgabe konnte ihm trotz seiner grossen Gründlichkeit, seiner lichtvollen Darstellung und ausgebreiteten Sachkenntnis aus den aufgezählten Gründen nicht gelingen; jedoch verdient die Arbeit, dass ihr der zweite Preis zuerkannt wird.

Berlin, Leipzig, Halle, im April 1907.

Riehl. Heinze. Vaihinger.

Auf Grund dieses Berichtes der Preisrichter-Kommission hat der Vorstand der Kantgesellschaft in seiner Sitzung am 22. April Folgendes beschlossen: Da eine des ersten Preises würdige Arbeit nicht eingelaufen ist, und da andererseits zwei Arbeiten als des zweiten Preises würdig erklärt worden sind, so soll der zweite Preis von 400 M. ausnahmsweise zweimal vergeben werden. In der an demselben Tag (Kants Geburtstag) stattgehabten Generalversammlung wurden daraufhin die betreffenden verschlossenen Kouverts eröffnet.

Als Verfasser der Arbeit No. 7 ergab sich:

Dr. Charles Sentroul
Agrégé à l'École de St. Thomas de Louvain.

Verfasser der Arbeit No. 6 ist:

Dr. Severin Aicher
cand. theol. in Tübingen.

Die Arbeit des Letztgenannten wird als Ergänzungsheft zu den Kantstudien im Laufe des Sommers erscheinen.

Die nicht prämiierten Arbeiten werden bis 31. Dezember d. J. aufbewahrt. Sind sie bis dahin nicht zurückverlangt, so werden sie vernichtet.

Halle a. S., im Mai 1907.

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft
H. Vaihinger.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Kuno Fischer †.

Die Wissenschaft trauert um einen ihrer erlesensten Verkünder, die Philosophie um jenen kraftvollen Geist, der sie aus dem Banne materialistischer Öde und pessimistischer Blasiertheit befreien half, indem er sie durch eine historische That zurücklenkte auf die kritischen Pfade des grössten philosophischen Bahnbrechers der Neuzeit. Was „Kuno Fischer und sein Kant" für die ganze Entwickelung des modernen philosophischen Gedankens bedeutet, das ist in dieser Zeitschrift von berufenster Seite bereits behandelt worden, als die wissenschaftliche Welt das fünfzigjährige Doktorjubiläum Kuno Fischers feierte. Kuno Fischers Werk über Kant war es, das die ganze Bewegung des Neukantianismus in Fluss gebracht hat. Und das darf zuletzt diese Zeitschrift, die den Namen Kants auf ihrem Titel führt, vergessen. Man mag manches seiner Resultate im Einzelnen, selbst in bedeutsamen Einzelheiten, beanstanden, wessen Sinn sich aber nicht beim Einzelnen beruhigt, wer seinen Geist offen hält für die geniale Erfassung des zusammenhangsvollen Ganzen, der wird Kuno Fischer immerdar den Dank zollen, den ihm die Geschichte schuldet.

Dass ein historisches Werk, wie Kuno Fischers Kant-Werk, zum Ausgangspunkte einer neuen philosophischen Bewegung werden konnte, das beweist, welch philosophischer Historiker dieser Historiker der

Philosophie war. Ihm ging keineswegs die Philosophie in ihrer geschichtlichen Erforschung auf. Vielmehr musste ihm umgekehrt die Wissenschaft von der Geschichte der Philosophie selbst zur Philosophie werden.

Das ist auch der leitende Gesichtspunkt, unter dem sein ganzes Hauptwerk: „Die Geschichte der neueren Philosophie“ steht. Sie hat nach ihm den Entwickelungsprozess der philosophischen Erkenntnis darzustellen und kann mit Notwendigkeit darum nicht bloss eine Sammlung interessanter Meinungen über allerlei Dinge und verschiedenes Anderes sein, sondern hat sich in erster Linie auf den Ewigkeitsgehalt zu richten, der in der Geschichte seinen zeitlichen Niederschlag und Ausdruck findet. Kann diese Methode historischer Forschung auch von vornherein der Kritik gar nicht entbehren — es ist das absurdeste Missverständnis, das dieser Methode begegnen kann, wenn man Kuno Fischer zum Nachbeter der grossen philosophischen Heroen macht, mag hinter diesem Missverständnis selbst ein Schopenhauer stehen — muss diese Methode gerade der Relativität des Historischen sorgsam Rechnung tragen, so muss sich doch alle echte Kritik gerade in den Dienst des Erkenntnisgehaltes selber stellen und darf sich nicht in ein kleinliches Klagen und pedantisches Nörgeln verlieren. Darum ist seine Methode darauf gerichtet, jedes der grossen Systeme als eine bestimmte Epoche der Entwickelung des philosophischen Denkens zu begreifen, es aus den allgemeinen geschichtlichen Grundlagen und der individuellen Bestimmtheit seines Urhebers zu verstehen, um durch die Kritik des fortschreitenden Denkens in der

Geschichte auch seine Weiterbildung verständlich zu machen.

Diesen Sinn der Geschichte, wie er sich dem Historiker darstellte, brachte der Schriftsteller auf einen klassisch-einfachen, künstlerisch-schönen Ausdruck. Im Schriftsteller wurde der Historiker Kuno Fischer zum Künstler der Darstellung der Geschichte. Denn Kuno Fischer war nicht nur Forscher, er war auch Künstler. Und darum war es selbst eine geschichtliche Notwendigkeit, dass der Historiker der neueren Philosophie zugleich zum Historiker unserer klassischen Poesie wurde, die auf ihrem Höhepunkte mit der Philosophie die innigste Verbindung eingegangen war. Und ebendarum auch konnte Kuno Fischer in den Herzen Tausender die Liebe zu unserer grossen nationalen Litteratur entzünden, und im Geiste Tausender den unerschöpflichen Reichtum unserer klassischen Poesie zu neuem Leben erwecken.

Wie wenig andere war er deshalb zum akademischen Lehrer bestimmt, ja wahrhaft begnadet. Die Begeisterung, die von seinem Katheder für die von ihm vertretene Sache ausging, war beispiellos. Wer je von ihr berührt wurde, findet sie trotz aller Grösse natürlich. Der Geschichtsforscher, der zugleich ein Künstler war, er war auch ein Mann, der für seine Sache lebte. Jeder seiner Vorträge war nicht nur ein Werk der Wissenschaft, nicht nur ein Kunstwerk, er war ein tiefstes, überzeugungsvollstes Erlebnis, weil der Lehrer sich der Heiligkeit seines Berufes bewusst war, und die Liebe zu der ihm heiligen Sache sein ganzes Wesen durchströmte. Weil jedes seiner Worte aus tiefster Seele drang, darum vermochte er die

Herzen der Hörer zu zwingen. So war es im Forscher und Lehrer zugleich die Persönlichkeit, die ihre tiefe Wirkung ausübte.

Welche Wirkungsfülle umschloss in der That nicht diese Persönlichkeit! Zwar hat um sie schon zu Lebzeiten Kuno Fischers die plumpe, täppische Phantasie einer mehr kindischen, als kindlichen Einfalt ihre Sagen gesponnen, und die Tages- und Wochenblättchen haben sich nicht geschämt, bei seinem Tode ihren Lesern die albernsten Erfindungen aufzutischen; und kaum eines seiner epigrammatisch geprägten, künstlerisch geschliffenen Dikta hat beim Eintritt in den Geist der Klatschsucht seine Kraft und Ursprünglichkeit bewahren können. Was will so etwas auch von dem Menschen Kuno Fischer verstehen? Diese reiche Persönlichkeit mit ihrer Wucht und Wirkungsfülle, mit ihrem ganzen Zartgefühl, ihrer Vornehmheit und Feinheit, sie ist ja am Ende auch nicht jedem verständlich und kann es nicht sein. Wer aber je von ihr sich berühren lassen durfte, dem bleibt persönlich immerdar das Bild des kraftvollen Charakters, des glänzenden Geistes, der feinfühlenden Seele des Mannes tief eingegraben im Herzen, wie nach Liebmanns Wort seinem Werke bleiben wird der

„Dank der Nachwelt!“

B. B.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1906.[1]

Von Dr. Oscar Ewald in Wien.

Die philosophische Produktion des vergangenen Jahres in Deutschland zeigt mannigfache aber dennoch in bestimmtem Sinn einheitliche Motive. Man kann diese Motive nicht von Grund aus begreifen, wenn man nicht mit einigen Worten ihre Vorgeschichte berührt. Noch vor Kurzem durfte man die geistige Situation dahin charakterisieren, dass sie unter dem Zeichen Kants stehe. Auch heute besteht dies freilich zu Recht, aber nicht ohne schwerwiegende Einschränkungen. Die Rückkehr zu Kant, die vor mehreren Dezennien von Friedrich Albert Lange, dem Autor der Geschichte des Materialismus, vorbereitet wurde, hat sich mit grosser Intensität, man möchte sogar sagen, mit Vehemenz vollzogen. Die Leistungen hervorragender Forscher, die man unter dem Kollektivbegriff des Neukantianismus zu vereinigen pflegt, Männer wie Vaihinger, Riehl, Volkelt, Windelband, Cohen, Paulsen haben die Rezeption Kants beschleunigt und die Wirkung der „Kritik der reinen Vernunft" auf das jüngste geistige Deutschland erst befestigen geholfen. Entsprechend dem vielseitigen und polyphonen Charakter des Kantischen Kritizismus hat sich auch ihre Wiederaufnahme unter mannigfaltigen Gesichtspunkten vollzogen: Während die einen darin eine erkenntnistheoretische Schutzwehr gegen die Metaphysik erblicken und die Forschung demnach auf Erfahrung beschränken wollten, errichteten

[1] Dieser Artikel ist auf Veranlassung von Professor J. E. Creighton an der Cornell University einem der Herausgeber der „Philosophical Review" für letztere Zeitschrift durch Vermittelung des Unterzeichneten geschrieben worden. Unter Zustimmung von Prof. Creighton, der ja auch Mitherausgeber unserer „Kantstudien" ist, bringen wir diese Abhandlung, welche in der Philos. Review in englischer Übersetzung erscheint (Vol. XVI, 3) im deutschen Original, um die wertvollen Ausführungen des Verfassers der deutschen Wissenschaft nicht verloren gehen zu lassen.

Vaihinger.

die anderen auf dem Fundament des Transscendentalismus eine neue Metaphysik. Dennoch begegnen diese Antagonisten einander in dem Anspruch, Kantianer zu sein. Wir nennen hier zur Verdeutlichung dieses merkwürdigen Sachverhaltes die äussersten Extreme: die immanente Schule, Denker wie Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern, Leclair bekennen sich zu Kant, nicht weniger aber entschiedene Metaphysiker wie Wundt, Eduard v. Hartmann, Volkelt. Gleichwohl giebt es gemeinsame Grundzüge aller Kantianer, freilich weniger nach der positiven Seite hin als nach der negativen, weniger in dem, was sie behaupten, als in dem, was sie bekämpfen. Und das ist insbesondere ein kritiklos intoleranter Positivismus, Empirismus, Relativismus und Psychologismus. Auch dem Evolutionismus steht der Neukantianismus insofern etwas skeptisch gegenüber, als er nicht an die Möglichkeit glauben darf, sämtliche Erkenntniswerte in den Strom der Entwickelung aufzulösen. Im apriorischen Bestand der reinen Begriffe sind die Grenzen für jedwede empiristische und evolutionistische Betrachtungsart gezogen. In den letzten Jahren bereitete sich zum Teil innerhalb, zum Teil ausserhalb des Neukantianismus eine bedeutsame Bewegung vor. Eine Bewegung, die bald als Renaissance gefeiert, bald als Reaktion geschmäht wird, und deren Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie den philosophischen und kulturellen Entwickelungsgang der idealistischen Weltanschauung von Kant bis Hegel auf neuer Grundlage zu wiederholen scheint.

Der vor Kurzem verschiedene Philosoph Eduard v. Hartmann, der Verfasser der berühmten „Philosophie des Unbewussten“, nannte diesen Vorgang ein wenig ironisch den „Repetitionskursus“. Seine Prophezeiung, die er mir gegenüber persönlich vor wenigen Jahren aussprach, nach Kant komme Fichte, nach Fichte würden Schelling und Hegel an die Reihe kommen, hat sich bereits erfüllt. Der Neufichteanismus ist vor einigen Jahren auf den Schauplatz getreten und hat bald weite Kreise gezogen. Es kamen ihm abstrakte, theoretische, insbesondere aber praktische Bedürfnisse entgegen. Bereits Windelband wies in seinen „Präludien“ darauf hin, dass Fichte Kant am richtigsten interpretiert hat, wenn man von den metaphysischen und dialektischen Elementen absieht. Denn während bei Kant das transscendentale Erkenntnisgebäude mangels einer sicheren Deduktion der einheitlichen Grundlage entbehrt und daher haltlos in der Schwebe be-

lassen wird, lehrte Fichte als erster einen höchsten, abschliessenden Zweck, an dem sämtliche Kategorien und Erkenntniswerte orientiert werden. Dieser Zweck ist bei Fichte allerdings ein praktischer, während die Neufichteaner, insbesondere Rickert, ihn als einen theoretischen betrachten, als einen logischen Erkenntniszweck, als ein logisches Sollen. Die Bewegung ist indessen beim Neufichteanismus nicht stehen geblieben, das jüngste und epochalste Ereignis der Philosophie ist vielmehr der Übergang zu Hegel, der immer weiter ausgreifende Neuhegelianismus. Diese Entwickelung hat sich aber nicht in einer einzigen schmalen Dimension vollzogen, sodass das gesamte philosophische Schaffen erst unter dem Einflusse Kants gestanden hätte, um sodann successiv unter den Fichtes und Hegels überzugehen. Vielmehr bestehen alle Richtungen nebeneinander, und es mangelt auch nicht an vermittelnden Übergangsformen und Nuancen. Allein es scheint gleichwohl eine Tendenz zu bestehen, weniger die Lösung als die Stellung der Probleme in den Gesichtskreis der Nachkantischen Denker zu stellen. Und was besonders bemerkenswert, wir finden bei Philosophen, die von Kant ausgingen und zum Teil sogar als orthodoxe Kantianer begonnen hatten, deutliche, wenn auch ihnen selber nicht ins Bewusstsein getretene Annäherungsversuche an Hegel. Als charakteristisches Merkmal der neuesten Philosophie in Deutschland können wir also dies hinstellen, dass in ihr eine zeitgemässe und auf neuer Grundlage sich vollziehende Wiederholung der einzelnen Stadien stattfindet, durch die die Nachkantische Spekulation hindurchgegangen war. Die Bewegung begann im Neukantianismus mit der Rezeption der kritischen Hauptgedanken. Von Kant führte der Weg zu Fichte hinüber. Von Fichte zu Hegel. Und wenn man den angedeuteten Vorgang chronologisch genauer fixieren will, kann man in das Jahr 1906 speziell die Wiedergeburt des Hegelianismus setzen. Noch das Folgende ist zu erwähnen: Während der Einfluss jener Nachkantischen Denker, die in den letzten Dezennien im Vordergrund gestanden, also insbesondere der Herbarts und Schopenhauers, wenigstens für die reine Philosophie zurückzutreten beginnt, wendet sich die Aufmerksamkeit andern Männern jener Zeit neuerdings zu, einem Fries, einem Beneke, einem Feuerbach und sucht deren Lehre in den Dienst moderner Weltanschauung zu stellen. Dazu tritt ein weiteres, bedeutsames Phänomen. Nicht bloss innerhalb der Philosophie, auch in den weitesten Kulturkreisen gewinnt das Zeitalter

der Romantik an Ansehen und Interesse: Das Losungswort „Neuromantik“ steht gegenwärtig an der Tagesordnung. Die Folge davon ist abermals eine intensive Beschäftigung mit den Denkern jener Zeit, mit Schlegel, Novalis und Schelling, wohl auch mit Fichte und Hegel. Und auch hier wiegen nicht antiquarische, sondern aktuelle Zwecke vor. Durch innigere Berührung mit den Ideen und Idealen jener Periode soll unsere Kultur verjüngt und geläutert werden.

So stehen wir gegenwärtig in den letzten Phasen einer scheinbar rückläufigen Bewegung, der man dennoch aber nicht gerecht werden könnte, erblickte man in ihr lediglich eine Reaktion, eine Rückkehr zu überwundenen Standpunkten. Sie ist vielleicht von diesem Vorwurf nicht ganz loszusprechen, besonders wofern man ihre Extreme ins Auge fasst, andererseits aber hat sie auch die Forschung um neue Motive bereichert und durch den innigeren Zusammenschluss mit der Vergangenheit das Bewusstsein der kulturellen Kontinuität geweckt. Indem wir nunmehr daran gehen, die philosophische Arbeit des Jahres 1906 im Detail zu überblicken, wollen wir dieselbe hauptsächlich an diesem soeben formuliertem Verhältnis zur Kantischen und Nachkantischen Philosophie orientieren, ohne das Schema zu überspannen und das, was ausserhalb desselben an fruchtbaren Ideenkeimen vorhanden ist, zu übersehen. Einen weiteren Einteilungsgrund bezeichnet der angedeutete Umstand, dass die moderne Spekulation zwischen erkenntnistheoretischer und metaphysischer Forschung geteilt ist, wobei die Erkenntnistheorie hauptsächlich im Mittelpunkt der strengeren, exakten akademischen Philosophie steht, während die Metaphysik den Nerv der populären, sich vorwiegend um die Neuromantik gruppierenden Bestrebungen bildet.

Kants Einfluss, der gegenwärtig die meisten deutschen Universitäten beherrscht, drückt der philosophischen Produktion noch immer den Stempel auf. In den von Vaihinger und Bauch herausgegebenen „Kantstudien“ ist der Kantforschung eine feste Basis gegeben. Sie trägt zum Teil historisches, zum Teil kritisches Gepräge. Unermüdlich bemüht sich die Detailforschung um Aufhellung der dunklen Partien im transscendentalen Kritizismus, unermüdlich sucht daneben die Erkenntniskritik auf den von Kant gewiesenen Pfaden nunmehr in eigener Initiative weiterzuschreiten und der Spekulation neue, noch unentdeckte Gebiete

zu erschliessen. Noch reicher wurde die Ausbeute, seit die „Kantstudien“ grössere, zusammenhängende Abhandlungen in Ergänzungsheften erscheinen lassen. So erschienen im verflossenen Jahr drei wichtige Untersuchungen: „Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung“ von Julius Guttmann, „Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie“ von Dr. Oskar Döring, „Kant und die Metaphysik“ von Dr. Konstantin Oesterreich. Unter den anderen Artikeln hebe ich als sehr bemerkenswert hervor Bauchs Aufsatz „Chamberlains Kant“ im Junihefte und A. Messers „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“. Auf ersteren werden wir noch zurückkommen. Der letztere ist eine Besprechung der 1904 von Windelband zu Kuno Fischers achtzigstem Geburtstage herausgegebenen Festschrift, zu deren Abfassung sich Bauch, Groos, Lask, Liebmann, Windelband, Wundt, Rickert und Troeltsch vereinigt haben. Hier tritt klar hervor, wie auf sämtlichen philosophischen Gebieten die transscendentale Betrachtungsart, die scharfe Sonderung von Wert und Wirklichkeit sich durchgesetzt hat. In der Formulierung eines Systems allgemeiner Werte, die allerdings nicht theoretisch, sondern praktisch begründet sind, sieht Messer die Aufgabe der Zukunft. Bruno Bauchs Artikel befasst sich, seinem Titel gemäss, mit Houston Stewarts Chamberlains 1905 im Verlag von Bruckmann erschienenem Buch „Immanuel Kant, seine Persönlichkeit als Einführung in sein Werk“. Er enthält eine scharfe Polemik gegen dies Werk des durch seine „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ bekannt gewordenen Autors. Wie man auch im Einzelnen über Chamberlains Kantbuch denken mag, es kann nicht geleugnet werden, dass die beiden von Bauch an die Spitze gestellten Grundmängel ihren beherrschenden Einfluss auf das ganze Werk äussern. Erstens ist die Tendenz, die geistige Physiognomie Kants zu zeichnen, ohne ihr eine erschöpfende Darstellung seines Schaffens zugrunde gelegt zu haben, speziell bei einem Denker wie Kant, bei dem das Persönliche so weit in den Hintergrund tritt, nicht realisierbar. Und Chamberlain hält sie auch nicht konsequent fest, sondern mischt in sein charakterologisches Bild zahlreiche rein theoretische Elemente aus der kritischen Philosophie. Dann hat er den Begriff des Transscendentalen nicht mit genügender Klarheit gefasst und gegen den des Psychologischen abgegrenzt. Das Buch hat übrigens auch ausserhalb der Philosophie, zumal in den verschiedenen

Disziplinen der Naturforschung, zu heftigen Diskussionen für und wider Anlass gegeben.

Chamberlains Absicht, die Philosophie im Anschluss an die Methoden und Wege der Naturforschung zu behandeln, findet sich in einem im Verlag von Bruno Cassirer in Berlin erschienenen Werk Ernst Cassirers „Das Erkenntnisproblem in der Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit" verwirklicht. Bisher ist der erste Band erschienen, der die Geschichte der Spekulation von der Renaissance bis zu Bayle umfasst. Er enthält neben einer allgemeinen erkenntnistheoretischen Einleitung drei Bücher: „Die Renaissance des Erkenntnisproblems", „Die Entdeckung des Naturbegriffes", „Die Grundlegung des Idealismus". Der Verfasser zeigt sich in der Bearbeitung seines Themas stark von der Marburger Schule, insbesondere von Cohen beeinflusst, was sich vor allem darin bekundet, dass er Geschichte und Systematik des Erkenntnisproblems im nächsten Anschlusse an die positiven Wissenschaften, in erster Reihe an Mathematik und Physik, betreibt. Infolgedessen erfahren Denker wie Kepler und Galilei im Vergleich mit anderen historischen Darstellungen eine besonders gründliche Behandlung. Auch die eingehende Berücksichtigung des Nikolaus von Cusa ist beachtenswert. Der zweite bereits angekündigte Band soll die Entwickelung des philosophischen Denkens in seiner doppelten Richtung über Leibniz und Newton ins Auge fassen. Den Schlussstein der gross angelegten Arbeit wird die Behandlung der kritischen Philosophie bilden. Die Anhängerschaft an Kant offenbart sich in dem festen Glauben an die objektive Macht der Vernunft, nicht als einer Quelle der Metaphysik, sondern der Erfahrung. Cassirer hält wohl die einzelnen Kategorien der Forschung für wandelbar, betont aber, dass sie sich auf feste, transscendentale Grundbegriffe zurückführen lassen.

Von ähnlichem Geiste getragen ist ein Unternehmen der bekannten Marburger Philosophen Hermann Cohen und Paul Natorp. Es sind die im Verlag von Alfred Töpelmann (vormals Rickers Verlag) in Giessen publizierten „Philosophischen Arbeiten", eine zwanglos erscheinende Zeitschrift, in der vorwiegend Dissertationen aber auch andere durch die transscendentale Methode geeinigte Aufsätze zur Veröffentlichung kommen sollen. So heisst es in der Ankündigung: „Philosophie ist uns in allen Fragen mit dem Faktum der Wissenschaft, wie dieses sich fortbildet, logisch ver-

bunden. Philosophie ist uns daher die Prinzipienlehre der Wissenschaften und damit der gesamten Kultur. Diesen treibenden Kern der Kultur nennen wir mit Plato und mit Kant Idealismus und Apriorismus." Unter den bisher veröffentlichten Aufsätzen ist eine Studie Cassirers „Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes" hervorzuheben, die sich gegen die bald näher zu erwähnende Neue Friesschule und ihren Psychologismus wendet. Es wäre zu wünschen, dass in den weiteren Arbeiten nicht bloss zwischen Naturforschung und Philosophie der Zusammenhang einseitig aufgerichtet, sondern dass auch die Beziehung des Transscendentalismus zur Psychologie, zur Begründung der inneren Erfahrung, mehr als bislang geschehen, untersucht wird. Denn Kant hat sich in der Kritik der reinen Vernunft die Aufgabe gestellt, einer allgemeinen, Physik und Psychologie umspannenden Erfahrung die Basis zu bereiten, nicht aber bloss die spezielle physikalische Erfahrung im Auge gehabt, wie es nach der Auffassung Cohens und seiner Schüler scheinen möchte. Die unmittelbare Bezugnahme auf die Physik enthält vielmehr erst seine Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften". Diese Prüfung des Zusammenhanges von Transscendentalismus und Psychologie kann keineswegs zum Psychologismus führen, da sie nicht die transscendentalen Kategorien aus psychologischen Begriffen ableiten, sondern umgekehrt die Begriffe der Psychologie unter transscendentale Gesichtspunkte stellen will. Diese Seite des Problemes ist noch wenig berücksichtigt worden und darunter leidet in mancher Hinsicht weniger die neueste Kantforschung als die Psychologie, die zwischen Empirismus und Metaphysik in der Schwebe bleibt, während die mathematische Physik durch den Transscendentalismus reichste Förderung erfahren hat. Auf das berührte Verhältnis zwischen psychologischen und transscendentalen Kategorien habe ich in meiner Schrift, „Kants Methodologie in ihren Grundzügen" (Berlin, Hofmann & Co., 1906) einiges Licht zu werfen gesucht.

Von transscendentalem Geiste erfüllt ist auch ein Werk Walter Kinkels, „Geschichte der Philosophie" als Einleitung in das System der Philosophie,[1]) dessen erster vor Kurzem erschienener Teil von Thales bis auf die Sophisten reicht. Es wird nicht so sehr von historischen wie von systematischen Rück-

[1]) Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen. Der Verfasser ist Professor an der Universität Giessen.

sichten getragen. Es soll mehr zur Einführung in das Wesen als in die Geschichte der Probleme dienen. Diese Tendenz der Darstellung ist entschieden zu begrüssen, da die Geschichte der Philosophie — sofern sie nicht von grossen Philosophen selber geschrieben wurde, die dann freilich zumeist einseitig ihren persönlichen Standpunkt verallgemeinern — noch immer zu sehr ins Philosophische und Pragmatische gerät, anstatt die grossen Richtungslinien der Probleme zu enthüllen. Man kann auf die Fortführung dieser Arbeit gespannt sein.

In dem Vorwort betont Kinkel überdies seinen Anschluss an die Marburger Schule, zumal an Cohen.

Der Neufichteanismus, dem wir uns nunmehr zuwenden, ist auch nicht jüngsten Datums. Von Windelband, wie bereits erwähnt, vorbereitet, wurde er durch Rickert präziser begründet. Intellektuelle und seelische Bedürfnisse kamen ihm entgegen. Der Evolutionismus, der im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts sich beinahe auf sämtlichen Gebieten des Denkens und Handelns festgesetzt hatte, war auch in Deutschland zur Herrschaft gekommen. Hier aber, in dem klassischen Land der Metaphysik und des Idealismus, genügte eine Weltanschauung nicht, die aus der vergleichenden Physiologie abstrahiert war. Das zeigte sich bereits in der eigenartig zwischen Evolutionismus und Metaphysik geteilten Lehre Nietzsches und ihrem nachhaltigen Einflusse auf die jüngsten Generationen. Diesem zweifachen Verlangen nach einer Weltansicht der produktiven Energie, der unermesslichen Aktivität und zugleich nach einem logischen und ontologischen Urgrund kam der Fichteanismus für diejenigen, die auf dem Boden der exakten Spekulation standen, weit mehr entgegen, da er sich besser mit dem Transscendentalismus in Einklang setzen liess, als Nietzsches Skepsis, die in bewusster Opposition gegen Kant entstanden war. So trat Fichtes „Wissenschaftslehre“ von Neuem in den Vordergrund des Interesses. Sogar aus der Schule des strengeren Kantianismus strömten Adepten in das Lager der Identitätsphilosophie. Besonders charakteristisch für diese Bewegung ist ein Buch des Privatdozenten **Medicus** über Fichte, eine Sammlung von dreizehn an der Universität Halle gehaltenen Vorlesungen.[1]) In diesem Buche sucht Medicus zugleich ein Bild der Persönlichkeit und der Lehre des Philosophen zu entwerfen.

---

[1]) Medicus, „Fichte“, 1905, Verlag von Reuther & Reichardt.

Interessant ist hier die Tendenz, Fichte nicht bloss als berufensten Interpreten Kants zu betrachten, sondern ihn sogar über Kant zu stellen.

Zwischen Fichte und Hegel stand Schelling und es scheint, als müsse der Übergang vom Neufichteanismus zum Neuhegelianismus wenigstens als Zwischenstation auch Schellings Philosophie berühren. Damit verhält es sich in Wahrheit ein wenig anders: Bloss dann könnte man an die moderne Spekulation mit dieser Erwartung herantreten, wenn sie lediglich eine sklavische Reproduktion der Identitätsphilosophie wäre. Das ist sie um so weniger, als ein wesentliches Element der letzteren, das metaphysische, bei ihr weit in den Hintergrund rückt. Wohl hoben wir selber bei Fichte hervor, dass die Neigung des deutschen Geistes zur Metaphysik seine Wiederaufnahme förderte. Das war indessen cum grano salis zu verstehen: Bloss als allgemeine Reaktion gegen den Positivismus nicht als besondere Sympathie für die Hypertrophie an transscendenten Spekulationen, die die Nachkantischen Denker charakterisiert. In Fichte erwies sich denn auch ein bereits angeführtes, eminent erkenntnistheoretisches Merkmal als Attraktionszentrum, der Umstand, dass er, was Kant niemals recht gelungen war, dem Anscheine nach wenigstens geleistet hatte: die Deduktion sämtlicher Denkformen aus *einem* Prinzip *teleologischer* Natur. Mit einem Wort, Fichte war Logiker und noch mehr war das Hegel, und daher durfte eine von psychologistischen Vorurteilen zur logischen Auffassung der Realität gereifte und vorwiegend logischen Interessen dienende Generation abermals an sie anknüpfen. Schellings wesentliche Bedeutung dagegen ist ausserhalb der Logik zu suchen und daher tritt auch sein Einfluss heutzutage in anderen Sphären nachdrücklicher zutage als in denen der exakten Philosophie. Immerhin fehlt es auch letzterer nicht an ähnlich gerichteten Tendenzen und wenn man Schellings grösste Aufgabe in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Natur und Geist, zwischen Unbewusstem und Bewusstem sieht, dann giebt es eine analoge Richtung in der gegenwärtigen Spekulation. Es ist Eduard v. Hartmanns, des Verfassers der bekannten „Philosophie des Unbewussten" Schule. Sie steht bei aller Eigenart und Differenzierung der Schellingschen Naturphilosophie und seinem transscendentalen Idealismus am nächsten. Auf sie müssen wir bei dieser Gelegenheit auch anlässlich des Hinscheidens ihres Gründers zurückkommen. Eduard v. Hartmann

gehört zu den grossen Toten des vergangenen Jahres. Ob man ihn in vollster Bedeutung einen Unsterblichen nennen kann, mag zweifelhaft bleiben. Dass aber die Spuren seiner Wirksamkeit heute noch keineswegs verwischt sind, muss man zugestehen. Im Gegenteil, eben in den letzten Jahren hat sich seine Einflusssphäre ausserordentlich erweitert und während der erstaunliche äussere Erfolg der „Philosophie des Unbewussten" von keiner tieferen geistigen Wirkung begleitet, sondern das Ansehen des Denkers in Fachkreisen eher zu schmälern geeignet war, so dass die Produktionen seiner nächsten Schaffensperiode verhältnismässig wenig Beachtung fanden, hat er mit seinen jüngsten Werken einen Eindruck in der Gelehrtenwelt erzielt, der weniger in die Breite, dafür aber mehr in die Tiefe geht. Seine „Kategorienlehre", seine „Geschichte der Metaphysik", seine „moderne Psychologie", seine „Weltanschauung der modernen Physik" verarbeiten nicht bloss ein ungeheures Material, sie sind auch reich an fruchtbaren Anregungen und Aspekten. Insbesondere das letztgenannte Buch hat viel Aufsehen erregt und der berühmte russische Physiker Chwolson hat ihm in seinem Schriftchen „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot",[1]) das um so bemerkenswerter ist, als es in deutscher Sprache erschien, das Zeugnis ausgestellt, dass er als „leuchtendes Beispiel dafür dasteht, wie man ein der eigenen Spezialität fernstehendes Gebiet zuerst studiert und dann erst die der eigenen Specialität entsprechenden Forschungsmethoden in jenem Gebiet anwendet". So urteilt ein hervorragender Physiker in einer Schrift, in der er auf der andern Seite die physikalischen Thesen Haeckels ad absurdum führt. Die neuesten Arbeiten Eduard v. Hartmanns bewegen sich auf dem Gebiet der Biologie. Vor Allem sein Werk „Das Problem des Lebens", das er nicht lange vor seinem Tode im vergangenen Jahr veröffentlicht hat.[2]) Hier sucht er den Neovitalismus, auf Grund dessen er bereits vor Jahren den Darwinismus bekämpft hat, mit der Metaphysik des Unbewussten zu verbinden.

Unter den Schülern Hartmanns sind besonders Drews und Leopold Ziegler zu nennen. Beide, zumal der letztere in seinem

---

[1]) Braunschweig, Vieweg & Sohn 1906. Man kann es als Ergänzung der philosophischen Polemik, die Adickes in seiner Streitschrift „Kant contra Haeckel" übte, betrachten.

[2]) Im Verlag Haacke, Bad Sachsa im Harz, wo auch seine andern Hauptwerke erschienen sind.

vor Kurzem erschienenen Buch „Der abendländische Rationalismus und der Eros“ knüpfen an das Unbewusste an, in dem sie keine mystische Aberration von Kant, sondern die einzig mögliche Interpretation des Transscendentalismus sehen. Die Grundlage dieser Betrachtung ist freilich eine psychologistische, keine logische. Sie fassen die Kategorien nicht als rein intellektuelle Werte, sondern als seelische Vorgänge auf und gehen von hier nicht ohne Konsequenz zur Behauptung über, derartige Vorgänge müssten, da im Bewusstsein sich weder reine Aktivität noch reine Einheit finden, dem Bereich des Unbewussten angehören. Sie fussen demzufolge weniger auf dem Standpunkte der transscendentalen Logik als auf dem der Transscendentalpsychologie. Auch sie realisieren in einer bestimmten Art den Übergang von Kant zu Fichte und zu Schelling. Die Motive aber, von denen sie dabei bestimmt werden, gehören der Metaphysik, nicht der Erkenntnislehre an. Wertvoll bleibt die daraus geschöpfte Einsicht, dass innerhalb der Bewusstseinspsychologie transscendentale Werte nicht psychisch hypostasiert werden können, dass wo überhaupt an solche Hypostasierung gedacht wird, sie sich im Bezirk des Unbewussten vollziehen muss. Auch Hartmanns Naturphilosophie hat Anhänger gefunden, besonders unter den Neovitalisten. Zu ihnen zählt der bekannte Kieler Botaniker und Biologe Reinke.

Ferner verdient es Erwähnung, dass sein Einfluss in mehreren der hervorragendsten Zeitschriften, so in den von Delbrück herausgegebenen „Preussischen Jahrbüchern“, ferner in der Monatsrevue „Deutschland“ herrschend ist.

Es wird vielleicht einiges Befremden erregen, wenn ich hier als Parteigänger der Identitätsphilosophie auch Theodor Lipps anführe. Freilich soll diese Zugehörigkeit nicht als dogmatische Abhängigkeit betrachtet werden. Allein in der Rede, mit der der gefeierte Gelehrte am 17. September 1906 die Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart eröffnete, hat er sich immerhin prinzipiell zum Standpunkte der Identitätslehre bekannt. Was man ein Gesetz nennt, so führt er aus, findet sich nicht in den Phänomenen selber, sondern ist eine vom Menschengeiste geschaffene Norm. In den Phänomenen drücken sich lediglich singuläre Beschaffenheiten und Vorgänge aus. Die Norm geht auf das Allgemeine: man kann daher nicht sagen, sie sei von den Phänomenen abstrahiert oder gar durch reine Beschreibung derselben gewonnen worden. Wenn nichtsdestoweniger die letz-

teren in ihrem Ablauf die erstere bestätigen, wenn die von unserem Verstande konstruierten Gesetze sich überhaupt auf die äussere Natur anwenden lassen, so ist dies allein unter der Bedingung zu verstehen, dass auch der Gestaltung der Natur metaphysisch ein vernünftiger, schöpferischer Geist zugrunde gelegt werden muss, dass ein universales Weltbewusstsein alles Sein, inneres und äusseres, physisches und psychisches umspannt. Zu dieser Annahme führt die mechanistische Naturbetrachtung in ihren weiteren Konsequenzen selber.

Der Naturforscher kommt zu keiner wahren Realität, denn das einzige, was ihm die Realität vertritt, die Masse, löst er in mathematische Beziehungen auf, in Relationsbegriffe, die zwar eine Bedeutung besitzen, aber keinen Inhalt. Auch der Begriff der Energie ist solch ein Relationsbegriff, der nicht die objektive Wirklichkeit, sondern bloss das methodologische Verfahren des Naturforschers charakterisiert. Überhaupt sind die meisten Versuche, jener näher zu treten, anthropomorphistisch. Will man unter dem Unbekannten, wofür die Naturforschung das Symbol der Materie einsetzt, etwas Sinnvolles denken, dann bleibt nichts übrig, als ihm dasselbe zuzusprechen, was wir in uns unmittelbar erfahren, ein Bewusstsein, das wie das menschliche vom göttlichen Allbewusstsein umspannt wird.[1])

Das ist freilich eine in der Formulierung der Hauptthese der Hartmannschen Lehre konträr entgegengesetzte Auffassung. Denn hier steht dem Unbewussten das Allbewusstsein gegenüber, welches allerdings nicht weniger eine Negation individueller Bewusstseinsform bedeutet. Aber das Grundmotiv der Identitätsphilosophie, die gemeinsame Wurzel und innere Einheit von Natur und Geist eignet beiden Richtungen. Andere Anknüpfungsversuche an Schelling werden uns noch später in der Darstellung der neuromantischen Strömung begegnen.

Bereits früher hob ich hervor, dass das eigentliche Ereignis des vergangenen Jahres die Erneuerung der Hegelschen Philosophie bildet. Auch sie vollzog sich nicht spontan, sondern war lange vorbereitet. Hegelsche Einflüsse hatten immer, wenigstens im Verborgenen, gewirkt, sie machten sich bei Eduard von Hartmann, Bahnsen, sogar bei Nietzsche, fühlbar, sie zeigten sich überall, wo der Neukantianismus entschiedener von der empi-

---

[1]) Der Vortrag ist im Verlag von Winter, Heidelberg, als Broschüre erschienen.

ristischen zur rationalistischen Betrachtungsart abbog, wie bei Cohen und Volkelt. Auch war es auf der Hand gelegen, dass die Bewegung, die einmal über Kant hinausgegangen war, nicht bei Fichte Halt machen, sondern im Hegelschen Intellektualismus gipfeln musste. Denn wenn wir den Unterschied beider Denker auf die allgemeinste, vollständig von historischer Besonderheit gereinigte Formel bringen, finden wir in Hegel erst die äusserste Konsequenz des Intellektualismus realisiert, da hier nicht mehr eine ethische Norm Direktive des Denkens wird, sondern das Denken seinen Zweck in sich selber trägt und sich dementsprechend selber die immanenten Mittel für seine Realisierung schafft. Zwei Momente sind für Hegels Philosophie bestimmend: einerseits die Eliminierung jedes nicht rein rationalen Faktors aus der Logik und Kategorienlehre, gehöre er, wie bei Kant das Mannigfache der Anschauung, der Sinnlichkeit an, oder der praktischen Vernunft wie Fichtes Erkenntnisprinzip, andererseits die dialektische Methode. So entschieden Cohen in der Logik des reinen Erkennens, dem ersten Bande seines „Systeme der Philosophie“, Hegel abweist, er nähert sich ihm gleichwohl darin, dass auch er das Prinzip der Mannigfaltigkeit nicht mehr aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande schöpft und Raum und Zeit demgemäss, wie bereits früher der französische Philosoph Renouvier, zu Kategorien stempelt. Auch Ferdinand Jakob Schmidts „Grundzüge der konstitutiven Philosophie“ haben in ihrem konsequenten Intellektualismus Beziehungen zum Hegelanismus.

Was das Jahr 1906 in erster Reihe aber zum Jahr Hegels macht, ist Bollands in deutscher Sprache erschienene Ausgabe von Hegels „Enzyklopädie“, ein umfangreicher Band, der auch eine ausführliche Einleitung vom Verfasser enthält. Das ist eine bemerkenswerte Erscheinung, die Zeugnis dafür giebt, wie sehr die deutsche Idealphilosophie ihren Einfluss auch über Deutschlands Grenzen hinaus äussert. Zur selben Zeit, in der in Italien Benedetto Croce sich um eine geistvolle Erneuerung der Hegelschen Philosophie bemüht, unternimmt Bolland in den Niederlanden das Gleiche. Interessant ist ferner der Weg, auf dem dieser Denker zu Hegel gelangte: er war anfänglich von Hartmann ausgegangen und vollzog erst vor einiger Zeit in seiner Schrift, „Collegium logicum“, den entschiedenen Übergang zu Hegel. Er ist Hegelianer auch mit Rücksicht auf die Methode der Dialektik, nicht bloss als Panlogist. In Hegel gipfelt die eine, streng intellektualistische Rich-

tung des modernen, deutschen Denkens. Wir können rückblickend drei unsere Zeit beherrschende Tendenzen feststellen, die in ihm einen Sammelpunkt gefunden haben. Erstens die transscendentale, logische Tendenz, die unter Ausscheidung jeder Empirie, jedes Psychologismus die Grundzüge und Kategorien des Erkennens bloss aus reinen Begriffen deduzieren will. Zweitens die metaphysische Tendenz, die, wie wir sahen, auch im Neufichteanismus sowie in der Philosophie des Unbewussten wirksam war und sich als Reaktion gegen die streng immanenten Prinzipien des Positivismus bekundete. Drittens die monistische Tendenz, die an der Einheitlichkeit dieses metaphysischen Seins festhält. Die erwähnten Tendenzen konnten in Kant selber Nahrung finden, nicht aber in ihm zum rechten Gleichgewicht gebracht werden. Denn Kant ist, da er zwischen Psychologie und Logik geteilt war, kein reiner Transscendentalist gewesen. Da er ferner zwischen der immanenten und transscendenten Realität keine deutlichen Schranken aufrichtet, ist er niemals ein klarer Metaphysiker gewesen. Ferner war und blieb er Dualist, sofern er die Unvereinbarkeit und Unvergleichbarkeit von Sinnlichkeit und Vernunft, von empirischer und intelligibler Welt lehrt. Hegel dagegen ist reiner Logiker, denn er giebt dem aus sich selber sich entfaltenden Begriff Macht über alle Realität, über die Formen und über die Inhalte. Er ist Metaphysiker, denn er hypostasiert den Begriff, er muss ihn hypostasieren, da ein produktives, die Wirklichkeit erzeugendes Prinzip selber nicht blosse Essenz, sondern eine Existenz, ein reales Sein repräsentiert. Er ist Monist, soweit er Panlogist ist, soweit er Universum und logische Funktion identisch setzt.

Die Entwickelungsreihe, die von Kant über Fichte zu Hegel führt, ist im jüngsten Deutschland wohl zur Vorherrschaft gelangt, sie ist aber nicht die einzige geblieben. Daneben traten insbesondere Versuche einer Erneuerung der Friesschen Philosophie hervor. Ihre wichtigsten Motive sollen hier zusammengefasst werden. Es ist bereits mit Rücksicht auf den Neukantianismus und die Rezeptionen Fichtes und Hegels darauf hingewiesen worden, dass die Auseinandersetzung zwischen Psychologismus und Logik heute im Vordergrunde der Philosophie steht und dass, wie es scheint, die reine Logik zum Siege gelangen wird. In dieser wichtigen Auseinandersetzung kommt es eigentlich auf zweierlei an, auf die formale und die transscendentale Logik. Die Frage ist zunächst die, ob jene Gesetze, die unser

Denken überhaupt charakterisieren, was für Inhalten immer es sich zuwende, der Satz der Identität und des Widerspruchs und der Satz des ausgeschlossenen Dritten, davon unabhängig zu Rechte bestehen, ob und wie sie im Menschen psychologisch zum Ausdrucke kommen. Weiter ist die Frage, ob die Kategorien der transscendentalen Logik, die für unsere *Erkenntnis*, für unsere Auffassung einer objektiven Realität konstitutiv sind, sich eben dieser für die formalen Denkgesetze in Anspruch genommenen Unabhängigkeit erfreuen, oder lediglich als Regeln der psychologischen Vorstellungsverknüpfung, wie *Hume* sie verstand, zu beurteilen und anzuwenden sind. Die *Psychologisten* vertreten Humes Standpunkt, da jedes, auch das höchste und abstrakteste logische Gesetz, um dem Menschen zum Bewusstsein zu kommen, ihm als psychischer Vorgang gegeben sein müsse. Auch die Norm, die uns vorschreibt, wie wir denken, wie wir erkennen *sollen*, enthält lediglich einen Hinweis darauf, wie wir unter bestimmten Umständen wirklich denken. Die reinen Logiker leugnen das nicht: sicherlich sind auch ihre Normen und Ideale der psychischen Verwirklichung bedürftig, also psychische Phänomene, aber ihre *Rechtskraft* und ihr allgemeiner Gesetzeswert sind nicht von dieser seelischen Erscheinungsform abhängig, sie bestehen auch dann in alle Ewigkeit weiter, wenn kein menschliches Individuum ihrer bewusst wird. Damit die Menschheit von ihnen Kenntnis erhalte, müssen sie psychologisch vorfindbar sein. Allein ihre *Wahrheit* wird ihnen nicht erst in dem Moment geschenkt, in dem sie gefunden werden, sondern wohnt ihnen an und für sich inne. Die Logiker fordern daher nicht das Unmögliche, mit den Organen des Bewusstseins die Schranken des Bewusstseins zu übersteigen, vielmehr führen sie bloss eine neue Betrachtungsart ein: neben der psychologistischen, deskriptiven die normative, wertende Betrachtungsart.

Aber da harrt ihrer eine neue Aufgabe. Eben weil sie einräumen, die logischen Normen und Ideale müssten, um erkannt zu werden, irgendwie dem Menschen zum Bewusstsein kommen, sehen sie sich vor die Notwendigkeit gestellt, den eigenartigen Zustand genauer zu schildern, in dem der menschliche Geist einen derartigen, die Unabhängigkeit jener Normen und Ideale von ihrem Gedachtwerden, von ihrer jeweiligen Bewusstseinsform anerkennenden Urteilsakt vollzieht. Das ist keine psychologische Aufgabe mehr. Denn das Merkmal des Psychologismus besteht darin, dass

er überhaupt keine allgemeinen und unabhängigen Werte und Normen anerkennt, dass er sie ihres absoluten Charakters entkleidet und ihnen einen bloss relativen gewährt. Sie sind ihm Naturgesetze des psychischen Denkens und Vorstellens und daher von ihrer Beziehung auf das faktische Denken und Vorstellen nicht zu trennen. Giebt es keinen denkenden Menschen, dann haben auch die Naturgesetze seines Denkens keinen Sinn mehr. Ebenso wie die Gesetze mechanischer Bewegung bedeutungslos, wenn auch nicht falsch geworden sind, sobald der Weltprozess aufhört. Die Logiker dagegen treten für die Allgemeinheit und Unabhängigkeit ihrer Normen ein zum Unterschied von den Naturgesetzen. Wenn sie nach dem psychologischen Ausdruck dieses Unterschiedes fahnden, so bewegen sie sich deswegen noch nicht im Bann der psychologischen Theorien. Derartige Untersuchungen hat ein sonst so radikaler Antipsychologist wie Husserl für unumgänglich notwendig erklärt und ihnen den zweiten Band seiner „Logischen Untersuchungen" gewidmet. Es drückt sich hierin ein eigenartig widerspruchsvolles Schicksal der Vernunft aus, die ihren überpersönlichen Charakter bloss in persönlicher Form äussern kann. Die logischen Gesetze bestehen unabhängig davon, ob sie von einem Individuum apperzipiert werden, sie sind daher auch unabhängig von sämtlichen Modalitäten solcher Apperzeption, so vom Gefühl der Evidenz, wenngleich eben dies Gefühl dem Menschen zugleich Zeugnis giebt für jene Unabhängigkeit. Zum Unterschiede von psychologistischen Forschungen, die gegen die reine Logik ihre Spitze kehren, hat Husserl diese im Dienste der reinen Logik unternommenen Studien phänomenologische genannt und damit einen wichtigen Begriff eingeführt, an dem wir festhalten können. Auch diese Probleme gehen freilich auf Kant zurück. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Kant neben der Ausbildung der transscendentalen Logik auch eine umfangreiche Transscendentalpsychologie entwarf, an die vor allem die Philosophie des Unbewussten anknüpfte. Diese Transscendentalpsychologie muss indessen nicht unbedingt metaphysisch, sie kann auch phänomenologisch interpretiert werden. Was Kant über Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft, Apperzeption und Reflexion schreibt, muss nicht auf unbewusste Seelenvermögen bezogen werden, die auf mystischen Wegen die Kategorien erzeugen, sondern lässt sich ebensowohl als eine phänomenologische Übersicht über die verschiedenen Arten betrachten, in denen uns die ver-

schiedenen Erkenntniswerte, mathematische, physikalische Begriffe, Schemen, Ideen und Symbole zum Bewusstsein kommen. Auch die drei Grade der Evidenz, die Kant unter dem Begriffe der Modalität vereinigt: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit erscheinen in diesem Lichte nicht eigentlich als logische, vielmehr als phänomenologische Werte.

Während die grossen Nachfolger Kants, insbesondere Fichte und Hegel ihr Interesse auf die objektiven Inhalte der Logik konzentrierten, mit Hilfe deren sie tiefere Einblicke ins Getriebe des Weltalls zu gewinnen glaubten, wandte Fries seine Aufmerksamkeit der subjektiven psychologischen Auffassung jener logischen Gesetze zu. Man hat ihn deswegen zumeist für einen Psychologisten gehalten, der der Erkenntnislehre die ihr von Kant verliehene Souveränität wieder entzogen und sie auf empirische Psychologie reduziert habe. Dementsprechend ist sein Ansehen in der jüngsten Zeit, in der die reine Logik zu entschiedenem Vorrang gelangte, erheblich gesunken. Die neue Friesschule in Göttingen bedeutet eine Opposition gegen diese, man könnte beinahe sagen, offizielle Geringschätzung. Sie stützt sich vor Allem auf die Behauptung, Fries sei kein Psychologist, sondern Phänomenologe gewesen, er habe die Kantischen Kategorien nicht auf empirische Regeln der Assoziation zurückzuführen, durch letztere in ihrem Wahrheitswerte zu begründen gesucht, sondern bloss zeigen wollen, wie die Kategorien dem menschlichen Bewusstsein sich darstellen. Sehr ausführlich hat Theodor Elsenhans, Privatdozent an der Universität Heidelberg, der freilich ausserhalb der Friesschule, ihr zum Teil sogar feindlich gegenübersteht, diesen Standpunkt in einem zweibändigen Werk, „Fries und Kant, ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie“ darzulegen gesucht.[1]) Der erste historische Teil „Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant“ will das Wesentliche der Friesschen Lehre, besonders, soweit sie eine phänomenologische Fortbildung des Kritizismus bezweckt, hervorheben. Sehr ausführlich werden seine Theorien der Einbildungskraft und Reflexion behandelt, zumal die letztere, der wichtigste Faktor seines Systemes. Es geht daraus hervor, dass Fries in Wahrheit kein eigentlicher Psychologist war.

[1]) Giessen, Töpelmann, 1906.

Er selber erklärt es mit Kant für widersinnig, die Verstandesgesetze auf Regeln der empirischen Psychologie gründen zu wollen. Die Bedeutung dieser Gesetze hielt er für ein a priori Gegebenes, sonach nicht für etwas, das sich auf empirischem Wege ableiten liesse, er nennt sie metaphysisch. Aber die Art, in der der Mensch sich ihrer bewusst wird, ist keine aprioristische, sie stellt sich vielmehr in der Breite der inneren Erfahrung dar, sie ist in der Reflexion gegeben, durch die er die metaphysischen Werte und Gesetze des Geistes entdeckt. Und diesen subjektiven Weg der Entdeckung nennt Fries das Transscendentale, indem er sich dabei auf Kant beruft, der unter transscendentalen Erkenntnissen nicht solche versteht, die unmittelbar auf Objekte gerichtet sind, sondern solche, in denen das Ganze der menschlichen Erkenntnis selber sich offenbart. Diese bedeutsame Position hält Elsenhans als Leitfaden der Friesschen Untersuchungen fest. Freilich leugnet auch er keineswegs, dass Fries nicht konsequent an seiner phänomenologischen Tendenz festgehalten hat. An einzelnen Stellen treten unverkennbar psychologistische Ideengänge hervor. Im zweiten Band will Elsenhans im Anschluss an Fries und Kant eine dem Prinzip nach selbständige Grundlegung der Erkenntnistheorie geben.

Näheren Anschluss an Fries sucht die erwähnte neue Friesschule in Göttingen, deren Oberhaupt Leonard Nelson ist. Ihr Organ sind die im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht erscheinenden Abhandlungen der Friesschule, deren 3. und 4. Heft im vergangenen Jahr herauskamen. Sie enthalten nicht uninteressante Beiträge zur Philosophie, darunter zwei, die Nelson zum Verfasser haben: „Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit“ und „Vier Briefe von Gaus und Wilhelm Weber an Fries“. Das Programm dieser Schule hat Nelson bereits im 1. Heft angekündigt und zwar in dem Aufsatz: „Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie“. Hier verwirft er das „transscendentale Vorurteil“, das in dem Versuch einer logischen Ableitung der Kategorien des Erkennens bestehe und erklärt, die Philosophie habe keine andere Aufgabe als die, die psychologische Erscheinungsform dieser Kategorien zu untersuchen. Gegen diese einseitige Verdrängung der Logik durch Phänomenologie wendet Cassirer in dem erwähnten Artikel „der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes“, wohl mit

Recht ein, dass sie die kritische Problemstellung auf das Niveau des naiven Verstandes hinabziehe.

* * *

Dieser Querschnitt durch die zeitgenössische deutsche Spekulation zeigt uns eine überaus interessante Gruppierung der einzelnen Schichtenkomplexe. Ihren idealen Mittelpunkt bildet Kants Kritizismus, um den sich gleichsam in weiteren konzentrischen Kreisen die verschiedenen philosophischen Richtungen ansetzen. Zuerst der Neukantianismus, der auch durch die extremeren idealistischen Systeme nichts an innerer Macht und äusserer Wirksamkeit eingebüsst hat. Dann der Neufichteanismus, die dem System Schellings sich annähernde Philosophie des Unbewussten und der Neuhegelianismus. Der erste und dritte bewegen sich um das Problem einer einheitlichen logischen, die zweite um das Problem einer einheitlichen ontologischen Methode. Alle drei gehen im Prinzip auf die objektive Anwendung der Kategorien, auf die durch sie vermittelten Erkenntnisse, wogegen die neue Friesschule ihr subjektives Gegebensein, ihre Position im menschlichen Bewusstsein ins Auge fasst und so eine eigentümliche Stellung zwischen Phänomenologie und Psychologie vertritt. An Kant sind all diese Richtungen orientiert und zwar in stärkerem Mass, als es ihre Vorbilder, die Nachkantischen Philosophen, selber waren. Darin kommt die gegenwärtig dominierende Bedeutung des Kritizismus noch einmal zum Ausdruck. Und zugleich zeigt es sich, dass es sich in den heutigen Erneuerungsversuchen, man denke wie immer über ihren definitiven Wert, nicht um eine leere Reaktion, vielmehr um eine Rezeption auf entsprechend höherer Grundlage handelt. Alle jene Denker, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbart, Fries strebten über Kant hinaus, von Kant weg. Und so kam es, dass die wertvollsten kritischen Ideen unter der Fülle neuer Systembildungen frühzeitig verschüttet wurden und der Neukantianismus sie erst entdecken musste, bevor er sie fruchtbar weiterzubilden imstande war. Dagegen ist die moderne Forschung niemals in dies Extrem geraten. Die prinzipiellsten Ergebnisse Kants hat sie im Allgemeinen aufrecht erhalten: die klare Scheidung zwischen transscendentaler, metaphysischer und psychologischer Betrachtungsart, zwischen dem Problem der logischen Werte und der realen Existenz, das Streben nach objektiven Erkenntnissen, die

aber nicht der Widerlegung, sondern der Begründung der Erfahrung dienen.

Das methodologische, erkenntnistheoretische Interesse beherrscht die Philosophie der jüngsten Gegenwart so ausschliesslich, dass die metaphysischen Fragen, die vor einigen Jahren die Diskussion bewegt hatten, beinahe darüber verstummt sind. Zur Charakteristik dieses Sachverhalts diene auch die neueste Schrift Ernst Machs „Erkenntnis und Irrtum". Der Verfasser, der mit seiner „Analyse der Empfindungen" in die Reihe der Antimetaphysiker getreten war, zählt zu den populärsten Denkern von heute. Seine Polemik gegen Kant, gegen jede Form des Apriorismus und der Metaphysik, hat mehr Eindruck auf die Öffentlichkeit gemacht, als die derselben Tendenz dienenden Werke von Schuppe und Avenarius, die sich durch weit reichere Sachkenntnis und tiefere Gründlichkeit auszeichnen, aber auch viel schwieriger und abstrakter gehalten sind. In seinem neuesten Buch tritt Mach vorwiegend als Methodologe auf, indem er die Mittel und Werkzeuge der konkreten Forschung in den einzelnen Disziplinen untersuchen will. Ein anderer Denker, Richard Wahle, der manche Ähnlichkeit mit Mach besitzt, aber nicht die Metaphysik als solche, sondern bloss als subjektivistische und idealistische Metaphysik bekämpft, ist in diesem Jahre mit einem Buche „der Mechanismus des geistigen Lebens" hervorgetreten.[1]) Der erste Teil des Buches ist erkenntniskritisch gehalten, der letztere psychologisch. Interessant ist die ausserordentlich heftige Stellungnahme wider Kant, die im Prinzip bloss des Verfassers Positionen in seinen Werken „Das Ganze der Philosophie" und „Spinoza" wiederholt und im Grunde wohl der sachlichen Berechtigung entbehrt, da Wahle Kant psychologisch auffasst und in seinen Kategorien subjektive, aus den Tiefen der menschlichen Seele aufsteigende Energien erblickt. Dagegen leugnet Wahle jedwede psychische Aktivität und erblickt im Bewusstsein lediglich ein sekundäres Produkt uns unbekannter Urfaktoren, die daher in Unabhängigkeit vom Bewusstsein auch an und für sich existieren. Es ist eine eigenartige Mischung von Positivismus und Spinozismus, was Wahle vorträgt, und seine unverkennbare Annäherung an die materialistische Weltanschauung bringt mit sich, dass er

---

[1]) Braumüller, Wien und Leipzig, 1906.

den durch Schelling vermittelten Neospinozismus, der modifiziert in Lipps und Hartmann wiederkehrt, heftig abwehrt.

* * *

Damit sind die erkenntnistheoretischen Hauptrichtungen, die in neuester Zeit hervortraten, damit ist überhaupt die theoretische Seite der jüngsten philosophischen Produktion in Umrissen charakterisiert. Aber das Bild wäre unvollständig, würde es nicht durch die kulturellen, ethischen und ästhetischen Bestrebungen ergänzt, die auf breiterer Basis erwachsen, sich zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenschliessen wollen. Hier spricht mehr das unmittelbare Empfinden als die abstrakte Reflexion, hier begehrt das Gemüt und weniger der Verstand in seine Rechte eingesetzt zu werden. Diese Kulturbewegungen müssen um so nachdrücklicher berücksichtigt werden, als das Wiedererwachen des Interesses für die Philosophie in Deutschland überhaupt an sie geknüpft ist. Für dies Erwachen spricht auch das Erscheinen einer neuen Philosophischen Wochenschrift und Litteraturzeitung, die im Leipziger Verlag Rohde von Hugo Renner herausgegeben wird. Es ergiebt sich beinahe von selber, dass wir hier mit dem Denker beginnen, der seine Spuren am tiefsten in die moderne Weltauffassung gezeichnet hat, mit Friedrich Nietzsche. An ihm erscheint das konkrete und praktische philosophische Empfinden der jüngsten Generation beinahe ebenso orientiert, wie die theoretische Spekulation an Kant. Das Schicksal seiner Lehre von ihren ersten Wirkungen an bis in das letzte Jahr zu verfolgen, wäre hier zwecklos und müsste ins Grenzenlose führen. Auch hätte es keinen Sinn, die enorme Masse der Nietzschelitteratur, die Jahr für Jahr auf dem Büchermarkte erscheint, hier zu sichten und auf ihre leitenden Tendenzen zu prüfen. Bloss soweit in der Auffassung des Philosophen eine prinzipielle Wendung zu verzeichnen ist, die zugleich eine allgemeine Richtung widerspiegelt, soll sie Erwähnung finden. Und da muss zunächst bemerkt werden, dass Nietzsches populärer Einfluss seinen Zenith bereits überschritten zu haben scheint.[1]) In demselben Masse, in dem Nietzsche bei den Fachgelehrten Anerkennung fand,

[1]) Hier verdient die neue Taschenausgabe Nietzsches Erwähnung, die bereits die ersten fünf Bände von der „Geburt der Tragödie“ bis zur „Morgenröte“ umfasst.

in dem er zum philosophischen Klassiker wurde, in dem der Einfluss seines Schaffens an Breite einbüsst, gewinnt er an Tiefe. Eine Erscheinung, die sicherlich nicht beklagenswert ist. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass die ausserordentliche Intensität, mit der die Masse sich seiner Ideen bemächtigte, den vielen Missdeutungen entsprang, denen sie bei ihrem schillernden und farbenreichen Gepräge von Anfang an ausgesetzt war. Nietzsches Kritik der Ethik hielten Ästheten und Anarchisten für eine Kriegserklärung an jede Form allgemeiner Gesetzlichkeit, für eine nihilistische Leugnung des Pflichtbegriffes. Die neuere Nietzscheforschung hat hier mit der Zeit eine gründliche Wandlung geschaffen. Sie hat der Erkenntnis den Weg gebahnt, dass Nietzsche kein Immoralist, sondern im Gegenteil ein starker Moralist war, dass seine Skepsis bloss gegen die zur Herrschaft gelangte historische Ethik, nicht gegen die Ethik überhaupt ging. Dieser Einsicht hatte bereits Vaihinger in seinem Buch „Nietzsche als Philosoph" beredten Ausdruck gegeben, und sie taucht „neuerdings in Simmels „Schopenhauer und Nietzsche" auf".[1]) Die eben angeführte Schrift enthält eine überaus interessante Analyse moderner Kulturströmungen, insbesondere der pessimistischen und optimistischen Motive. Simmel hält Nietzsches und Schopenhauers Standpunkte für absolute Positionen, die ebenso wenig zu beweisen wie zu widerlegen sind. Sie entstammen beide einem ursprünglichen Wertgefühl, das der Anblick des Weltganzen in der Menschenseele auslöst und bezeichnen die äussersten Pole, zwischen denen das individuelle und soziale Empfinden sich bewegt. Im letzten Grunde entscheidet darüber, ob jemand Pessimist oder Optimist ist, nicht eine theoretische Abwägung von Leid und Lust, sondern die Art, in der er vom Faktum des Seins überhaupt ergriffen wird. Es giebt Menschen, denen nicht bloss der Schmerz, sondern der blosse Gedanke, dass etwas existiert, furchtbar und unerträglich ist, und wieder andere, die aus demselben Gedanken eine alle mögliche Unlust bei weitem überwiegende Glücksfülle schöpfen. Von der Richtigkeit der gegnerischen Auffassung sind weder diese noch jene zu überzeugen. Eben weil es sich hier nicht um logische, objektive Argumente, sondern um die Willkür persönlicher Grundstimmung handelt. Zum erkenntnistheoretischen Realismus oder Idealismus kann man von aussen bekehrt werden. Dagegen

[1]) Dunker & Humblot, Leipzig, 1906.

ist man entweder als Optimist oder als Pessimist geboren. Es ist, wie Simmel meint, eigentlich unsere Aufgabe und unser Recht, Schopenhauer und Nietzsche nachempfindend in uns aufzunehmen, unsere Seele beiden extremen Polen offen zu halten, sie zwischen der obersten Höhenlage des Triumphes und dem tiefsten Grundtone der Verzweiflung schwingen zu lassen. Besonders wichtig für die gegenwärtige Betrachtung ist die Beurteilung Nietzsches. Simmel hebt mit Nachdruck hervor, dass der Schöpfer des „Zarathustra“ nicht mit den Subjektivisten der Moral, den anarchistischen Skeptikern verwechselt werden darf, weder mit Max Stirner noch mit den Sophisten. Dagegen betont auch Simmel die Nietzsche selber im Dunklen gebliebene Beziehung seiner Weltanschauung, zumal der Idee von der ewigen Wiederkunft des Gleichen zur Kantischen Philosophie. Es scheint, dass sich diese Auffassung mehr und mehr durchsetzen wird. Und das wäre ein neuer Schritt zur organischen Vereinheitlichung unserer geistigen Kultur. Die Möglichkeit, Kant und Nietzsche einander näher zu rücken, das Wesentliche ihrer Lehren zwar nicht zu identifizieren, wohl aber auf den Ausdruck einer Formel zu bringen, ist wahrhaft erhaben. Trotz den Verschiedenheiten, die Simmel zwischen beiden Philosophen konstatiert, dürfte sich dennoch seine Schrift in der Richtung auf dies Ziel bewegen. Denn als leitendes Ideal Nietzsches findet er das der Vornehmheit, also nicht eigentlich den Willen zur Macht, sondern den Willen zum Wert. Und hierin kommt er dem Ideale Kants, der freien, sittlichen Persönlichkeit, um so näher, als die Differenzen zum Teil in Irrtümern Nietzsches, so in seiner Verwechselung des seelischen und sozialen Aristokratismus zu suchen sind. Den vulgären Nietzscheanern, die sich lediglich an der suggestiven Kraft derartiger Irrtümer berauschen, dürfte damit freilich nicht gedient sein. Um so mehr aber den wahren Anwälten geistiger Kultur, die wünschen müssen, dass ein Phänomen wie Nietzsche nicht in leeren Sensationen versinke, sondern tiefere und bleibende Spuren seiner Wirksamkeit hinterlasse. Und wenn wir Nietzsches Werk nicht mehr als unversöhnlichen Gegensatz zum Verkünder des kategorischen Imperativs vielmehr als eine natürliche Ergänzung desselben betrachten können, dann ist die Kontinuität deutscher Philosophie und Weltanschauung in grossartiger Form gewährleistet, und wir dürfen hoffen, dass auf diesem festen Fundament neue Schöpfungen von dauerndem Wert enstehen werden. Was

auf der anderen Seite Nietzsches Schöpfung ein wenig in den Hintergrund treten lässt, ist ein Umstand, der anfänglich sogar ihrer Wirkung Vorschub leistete. Es ist der neuromantische Zug unseres Zeitalters. Wohl mangelt es nicht an Beziehungen zwischen Nietzsche und der Romantik. Allein sie sind nicht durchsichtig genug, um beide Bewegungen auf die Dauer parallel gehen zu lassen. Auch ist Nietzsche in mancher Rücksicht Antiromantiker. Seine religiöse Skepsis vor Allem bringt ihn in Widerstreit mit romantischen Ideenkreisen. Das Wiedererwachen religiöser Interessen ist ja beinahe die treibende Kraft dieser Bewegung. Sie äussert sich in der Vorliebe für die spekulativen theoretischen und gnostischen Gedankengänge der Nachkantischen Philosophen, der deutschen Mystiker des Mittelalters.[1]) Dazu kamen ästhetische und litterarische Antriebe: Der Realismus und der Naturalismus in der Kunst hatten, auf einen steilen Höhepunkt getrieben, die entsprechende Reaktion entfesselt, die sich in einem vagen, nebelhaften Symbolismus bekundete. Man suchte mehr in der inneren als in der äusseren Wirklichkeit, und so wurde man auch von hier aus zum erneuten Studium der Romantiker geführt, die eigentlich zum ersten Mal die Nachtseite der menschlichen Seele für die Philosophie erschlossen und in die Kunst eingeführt hatten. Der Eindruck, den ein Verklärer des Unbewussten wie Maurice Maeterlink in Deutschland übte, bereitete die begeisterte Verehrung vor, die Novalis heute geniesst. Und wie es ein unleugbarer Reiz der Romantik bleibt, dass in ihr Kunst und Weltanschauung einander durchdrangen und ein harmonisches Ganzes zu bilden strebten, so suchen auch die Neuromantiker den Weg vom ästhetischen zum philosophischen Empfinden. Neben Novalis triumphiert Schelling, der klassische Philosoph der romantischen Periode. Während wir seinen Einfluss in der exakten, erkenntnistheoretischen Richtung der Philosophie weniger mächtig fanden, und eigentlich in Hartmanns Weltauffassung noch die deutlichsten Spuren zu verzeichnen waren, überragt er im Kreise der Neuromantiker sicherlich den Fichtes und Hegels. Die Bedeutung des Unbewussten für die Gebilde des Bewusstseins, seine schöpferische Kraft, die tiefere Einheit von Natur und Geist, all das sind Theorien, die dem populären Fühlen näher stehen als die Dialektik

---

[1]) Hier ist auch Karl Eugen Schmitts Werk, „Die Gnosis“, (Verlag von Diederichs) zu erwähnen, deren zweiter Band soeben herausgekommen ist.

der Begriffe. Unter Schellings Zeichen entfaltet sich diese neuromantische Strömung, die zwar keinen kirchlichen Dogmatismus anerkennt, aber dem religiösen Bewusstsein zum Siege verhelfen möchte, die der klaren, logischen Erkenntnis zwar nicht widerstrebt, aber im mystischen Empfinden ein stärkeres, unmittelbares Verhältnis zum Universum zu gewinnen glaubt. Für eine solche Richtung war Schelling, der Philosoph der Kunst, der Künstler unter den Philosophen, der dithyrambische Begriffspoet und der Mystiker der Dialektik zum geistigen Lenker prädestiniert.

Den äusseren Mittelpunkt neuromantischer Bestrebungen in Deutschland bildet der Verlag von Eugen Diederichs in Jena, der soeben unter dem Titel „Zur Kultur der Seele“ einen in dieser Beziehung interessanten, instruktiven Verlagsbericht herausgegeben hat, welcher seine Wirksamkeit vom Jahr seiner Gründung in Florenz, dem Jahr 1896 bis zum Jahr 1906 umspannt. Die Erscheinungen werden nach ihrem Thema und ihrer Tendenz eingeteilt, wobei der Einteilungsgrund ein spezifisch neuromantisches Gepräge trägt. Dies ergiebt sich aus den einzelnen Gliedern der Einteilung: „Kultur der Seele“, „Leben mit der Natur“, „Volkliches Leben“, „Religiöse und philosophische Kultur“, „Schöne Litteratur“, „Ältere Philosophie und Mystik“, „Deutscher Idealismus“. Die grosse Anzahl von Veröffentlichungen auf diesen Gebieten, die zum Teil hervorragende Schriftsteller zu Verfassern haben, bürgt für den erstaunlichen Umfang, den neuromantische Tendenzen im gegenwärtigen Deutschland angenommen haben. Recht schwer wäre es, einen zusammenfassenden idealen Ausdruck für sie zu finden. Man müsste zu diesem Zwecke nicht bloss die Neuromantik, sondern auch die Romantik definieren, was noch immer nicht recht gelungen ist. Einzelne Züge lassen sich aber als besonders charakteristisch hervorheben. Es sind auch zum Teil jene Züge, die in Diederichs Bericht als gemeinsame Merkmale der Neuromantik ausgezeichnet werden: ein stark pantheistischer Zug, die Überzeugung davon, dass Materie und Geist die beiden miteinander verbundenen Erscheinungsformen einer Kraft sind, der Glaube an die organische Einheit der menschlichen Persönlichkeit mit dem Universum und an das wunderbare Vermögen der Seele, einerseits die Schranken der Individualität zu übersteigen und sie ins Unendliche zu erweitern, andererseits die unendliche Natur und Realität selber als ein Persönliches zu empfangen.

Der Verlag hat sich ein besonderes Verdienst durch die Herausgabe älterer und neuerer Mystiker erworben. Darunter sind die Schriften und Predigten Meister Eckharts in erster Reihe zu erwähnen. Für die nächste Zeit sind in Aussicht genommen: Ruysbrock, Suso, Valentin, Weigel, Thomas a Kempis, Baader und Görres. Auch eine Reihe theoretischer Untersuchungen über Romantik und Neuromantik sind bei Diederichs erschienen. Es sind zumeist Werke metaphysischer und mystischer Tendenz. Hier verdient ein „Philosophie der Romantik" betiteltes Buch von Erwin Kircher Beachtung, das Heinrich Simon und Margarete Susman aus den Aufzeichnungen des früh verstorbenen Autors herausgaben. Das Buch enthält den Versuch, die wichtigsten Motive der romantischen Philosophie darzustellen und behandelt mit besonderer Hingabe die einzelnen Phasen der Schellingschen Weltanschauung. Auch Leopold Ziegler, dessen wir bereits als eines aus der Schule Hartmanns hervorgegangenen Anhängers der Philosophie des Unbewussten gedachten, steht der Neuromantik nahe, wie besonders aus seinem jüngsten Werk, „der moderne Rationalismus und der Eros" hervorgeht. Er versteht unter dem philosophischen Eros ein spezifisch romantisches Motiv, den Trieb der metaphysischen, intellektuellen Anschauung, den er von Plato an durch die gesamte abendländische Spekulation verfolgt. Sehr ausführlich behandelt er die Identitätsphilosophen, vor Allem Hegel. Von den Neufichteanern und Neuhegelianern unterscheidet er sich in denselben zwei Tendenzen, in denen sich Hartmann von ihnen unterscheidet. Er erblickt in der Aufstellung einer metaphysischen Substanz die Grundlage seiner Weltauffassung, giebt aber die aprioristische Methode der Dialektik und Deduktion auf, an deren Stelle er die der transscendenten Induktion setzt. Die Philosophie soll von der Erfahrung Schlüsse ziehen auf ihre metaphysischen Voraussetzungen. Damit ist die weitere Konsequenz verbunden, dass die Philosophie keine absoluten, ewigen Wahrheiten zu bieten, sondern bloss approximativ das Wesen der Welt zu enträtseln vermag. Trotz dieser Abweichung von den Identitätsphilosophen, die das Weltproblem rein und restlos gelöst zu haben wähnten, steht die Philosophie des Unbewussten und besonders Leopold Ziegler der Neuromantik nahe, denn der Glaube an eine mystische Macht der menschlichen Seele, in sich den Vollgehalt des Universums empfangend nachzubilden, und aus sich heraus ihn andrerseits zu erzeugen, bleibt das

gemeinsame ideelle Mass aller um diese Schule sich gruppierenden Gedankenreihen.

Im Anschluss daran ist auch ein Versuch Heinrich Simons zu erwähnen, die Weltanschauung des Novalis in das Licht moderner Erkenntnislehre zu rücken: „Der magische Idealismus" (Heidelberg, Winter, 1906). Der Verfasser, der sich von Rickert beeinflusst zeigt, geht mit strenger Systematik vor und verfolgt sorgfältig die Spuren, die vom Kantischen Kritizismus ins Lager der spekulativen Metaphysik und Erkenntnislehre leiten.

Weniger der Art der Behandlung nach, als mit Rücksicht auf die Probleme, die zur Behandlung gelangen, reiht sich Theodor Lessing mit seinem Buch „Schopenhauer, Wagner, Nietzsche", einer Einführung in die gegenwärtige Philosophie, an die Neuromantiker an. Wer hier aber exakte philosophische Aufklärung erwarten wollte, würde enttäuscht werden. Es sind geistreiche, aber philosophisch zum Teil unfruchtbare Psychologismen. Interessant ist die Auswahl der Repräsentanten moderner Weltansicht, besonders im Hinblicke auf Richard Wagner: es muss hier bemerkt werden, dass die Neuromantik ihr eigentliches ideales Zentrum in Wagner hat. Recht begreiflich, denn er steht als Denker und Künstler an der Grenzscheide zweier Zeitalter, er schliesst einerseits die alte Periode des Klassizismus und der Romantik ab und bereitet andererseits sowohl in seinen Motiven als auch in Stil und Technik das moderne Zeitalter vor.[1])

Ein Urteil über den bleibenden Wert der Neuromantiker abzugeben, ist schwer. Denn wir stehen noch zu tief im Strom der Bewegung selbst, um über ihre letzten Ziele und Tendenzen im Reinen zu sein. Dass sie manches Phantastische und Absurde hervorbringt, ist nicht zu leugnen: es verdient aber andererseits betont zu werden, dass sie den Kreis der Probleme mächtig erweitert hat, ihn um neue philosophische Möglichkeiten bereicherte und vor Allem einem verflachenden Naturalismus gegenüber die

---

[1]) In diesem Zusammenhang, der aufs ästhetische Gebiet übergreift, müssen auch zwei interessante in Dessoirs „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeinen Kunstwissenschaft" erschienenen Aufsätze von Jonas Cohn Erwähnung finden: „Zur Vorgeschichte eines Kantschen Ausspruches über Kunst und Natur" und „die Anschaulichkeit der dichterischen Sprache".

Differenzierung des menschlichen Geistes, das Recht des Gefühls hervorgehoben hat und die Kontinuität mit der grossen Vergangenheit klassischer Philosophie wahrte. Es ist erfreulich, dass daneben auch im Kreise der Neuromantik Goethes Weltanschauung in steigendem Masse die Geister anzuregen beginnt. In ihrer wundersamen Harmonie, in der Art, wie sie Abstraktion und Anschauung, Idee und Erfahrung, Geist und Sinnlichkeit, Mystik und Rationalismus verwebt und versöhnt, gewährt sie ein Gegengewicht gegen einseitige Extreme, gegen phantastische Zügellosigkeit. Den Anteil, den neben der Kunst auch die Philosophie der Gegenwart an Goethe gewinnt, beweist Simmels eben erschienene Schrift, „Kant und Goethe".[1]) Man darf im Titel bereits einen Hinweis auf eine kulturell bedeutsame Synthese, auf die Verbindung der beiden grössten Geistesheroen der Neuzeit erblicken. Simmel ist zunächst allerdings darum bemüht, bei aller scheinbaren Gemeinsamkeit das Unterscheidende in der Gemütsrichtung und der intellektuellen Organisation beider Männer hervorzuheben. Hier bewährt er sich als Meister der Analyse. Im Anschlusse an sein vor wenigen Jahren erschienenes Buch über Kant, zeigt er, wie Kant den Schnittpunkt von Objekt und Subjekt jenseits der anschaulichen Wirklichkeit sucht, während sie Goethe in der Natur selber erblickt. Wie Kants wesentliche Funktion das Trennen und Unterscheiden bleibt, während Goethes Genie sich in Vereinheitlichung und Synthese bewährt. Wie Kant das Wesen der Welt im Sittengesetz sieht, das zwischen Ideal und Realität eine unermessliche Kluft aufrichtet, während für Goethe auch die Moral neben Erkenntnis, Religion und Kunst bloss eine Emanation der kosmischen Urkraft ist. Aber bei all diesen Differenzen bleibt gleichwohl das Gemeinsame bestehen: Der Glaube an den metaphysischen Wert der Welt und die Forderung, diesen Wert im irdischen Dasein zu realisieren. Kant und Goethe: unter diesem Zeichen wird die deutsche Kultur siegen. —

Ist es bereits schwer, die philosophischen Strömungen der Gegenwart zu sichten und zu beurteilen, so wächst die Schwierigkeit noch, wenn man daran geht, ihre Zukunft zu weissagen. Und dennoch ist das eine kaum ohne das andere zu denken: indem man die gegenwärtige philosophische Produktion auf

---

[1]) In dem von Gurlitt herausgegebenen Sammelwerk „Die Kultur" erschienen im Verlag Bard & Marquard, Berlin, 1906.

ihren Wahrheitsgehalt und auf ihre Irrtümer prüft, überblickt man bereits einen Teil der Konsequenzen, die sich für das künftige Schaffen aus Irrtum und Wahrheit ergeben werden. Zunächst haben wir gesehen, dass die Philosophie unter dem Zeichen einer Rückkehr zum Nachkantischen Idealismus steht. In einer solchen Rückkehr ist freilich die verderbliche Möglichkeit einer Reaktion, eines unkritischen Historismus gegeben, der von einem rein antiquarischen Interesse beherrscht, das Vergangene lediglich um der Vergangenheit willen festhält. Aber wir dürfen hoffen, dass die gegenwärtige Philosophie in Deutschland nicht in diese Extreme sich verirrt, dass sie vielmehr von Fichte und Hegel allein die dauernd wertvollen Elemente erneuert. Darin ist insbesondere die transscendentale Idee gemeint, die von diesen Denkern in grösserer Reinheit dem Psychologismus gegenüber herausgearbeitet wurde als von Kant selber. Denn dies dürfen wir wohl als ein bleibendes Ergebnis der zeitgenössischen Philosophie festhalten: Die Scheidung zwischen Transscendentalismus und Psychologie, zwischen dem Idealen und dem Realen, zwischen Norm und Natur, zwischen Wert und Wirklichkeit. Ferner dürfen wir einen Fortschritt darin erblicken, dass man andererseits wieder die psychologische Erscheinungsform der logischen Gesetze prüft, dass man Phänomenologie der Logik treibt, ohne darüber zu vergessen, dass deswegen die letztere von ersterer nicht abhängig wird: ein Fortschritt, der sich, wenn auch vielfach getrübt, in der Erneuerung der Friesschen Lehre äussert. Einen grossen, mehr praktischen als theoretischen Fortschritt bedeutet ferner das Streben, die Philosophie in Kultur umzusetzen, ihr eine breite Grundlage im Volke zu schaffen. Auch hier bedarf es weiser Steuerkunst, um den beiden verderblichen Möglichkeiten aller Popularisierung auszuweichen, dem uferlosen Mystizismus und der Flachheit. Was jenen angeht, so macht er sich besonders in dem Wachstum der okkultistischen Bewegung fühlbar, für das viele Veröffentlichungen in Form von Zeitschriften und Büchern deutliches Zeugnis geben. Das religiöse Empfinden, das in der neuromantischen Bewegung sich offenbart, wird, wie man hoffen darf, weder der Phantastik noch dem Dogmatismus Vorschub leisten, sondern in seiner wahren Sphäre verbleibend, das Unsagbare in der Menschenseele und im Universum in die Sprache des Gefühls übersetzen. Andererseits erwächst der Philosophie die Aufgabe, das Religionsproblem erkenntnistheore-

tisch und logisch zu untersuchen, und es mehren die Anzeichen sich dafür, dass ähnliche Bestrebungen bereits im Gange sind. Von hier aus öffnet sich der Weg zur Metaphysik, die wohl nach vorübergehendem Stillstand wieder energische Behandlung finden wird: Dafür bürgt der Einfluss Kants und Goethes, die beide, trotz ihres auf Realität und Erfahrung gerichteten Intellektes, überall auf transscendente Werte und Ideale hinweisen.

Kants Lehre vom radikalen Bösen.

Von Gottfried Fittbogen.

Einleitung.

Als der Königl. preussische Konsistorialrat Hillmer der Kantischen Abhandlung über das radikale Böse das Imprimatur erteilte, that er es nur, weil er „nach sorgfältiger Durchlesung diese Schrift, wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt bestimmt und geniessbar“ fand. So wenig Neigung ich habe, das Lob dieses Zensors zu singen, in dieser Einschätzung des schriftstellerischen Charakters des Aufsatzes hat er Recht, und hierin wenigstens stimmt er mit Kant selbst überein. Denn wenn Kant die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. ein für das Publikum „unverständliches, verschlossenes Buch“ nannte

(Streit 24), so ist natürlich ihr erster Teil mit unter dies Urteil einbegriffen. Und ich wüsste nicht, was uns veranlassen sollte, in das überraschende Lob der „populären Sprache“, die der letzte Herausgeber an dieser Schrift entdeckt hat (Vorländer S. XLIX), einzustimmen. Vielmehr, glaube ich, ist in der Hauptsache dies Buch nicht nur dem Publikum, sondern auch manchen Gelehrten verschlossen geblieben. Vor allem gilt dies für die beiden Mittelstücke der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., die den Kern der philosophischen Religionslehre enthalten, mit ihrem eigentümlich rätselhaften Charakter.[1])

In etwas anderem Sinne gilt es aber auch von dem Stück über das radikale Böse. Zunächst muss das Missverstehen des Ganzen auch das volle Verstehen des Einzelnen hindern. Wichtiger aber und stärker ist noch ein anderes Hemmnis: ich meine nicht die Schwierigkeit der Gedanken und die Gewundenheit des Stils, die man bei den meisten Kantischen Schriften in Kauf nehmen muss; ich meine das Fehlen fast jeder Andeutung über den beabsichtigten Gedankenfortschritt. Wie oft muss man sich beim Lesen fragen: was bedeutet das? ist es Wiederholung? oder etwas Neues? wie ist der Zusammenhang? Man liest die Worte und versteht ihren eigentlichen Sinn nicht. Man sieht zunächst nicht ein, warum das Einzelne gerade an der Stelle steht, die es nun einmal einnimmt. Der Grund aber ist nicht Verworrenheit oder beginnende Altersschwäche des Philosophen, sondern die Fülle und Kompaktheit der Gedanken: die Abhandlung enthält mehr, als sie ausspricht. Kant sagt nur, was er gefunden, nicht, wie er es gefunden hat; er giebt nur die Resultate seines Nachdenkens ohne die Hilfsgedanken. Es ist, als ob man einem Führer auf unbekannten Wegen durch unbekannte Gegenden folgt — einem Führer, der uns wohl zum Ziele führt, der uns aber nicht einmal über den eingeschlagenen Weg aufzuklären für nötig hält, sondern es jedem überlässt, sich selbst zu orientieren, soweit er es ohne Anleitung vermag. Diesen Weg genau zu beschreiben, soll meine Aufgabe sein. Gelingt es, so ist damit das meiste für die Kenntnis des Gebietes des Kantischen Gedankenreiches, das wir durchwandern, gethan.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Kants Glaube. Versuch einer neuen Deutung“ in den „Protestantischen Monatsheften“, 1906, S. 102—115; 127—140.

Vor dem Antritt der Wanderung ist der Ausgangspunkt zu bestimmen, d. h. der Ort, den die Lehre vom radikalen Bösen im Ganzen der Kantischen Religionslehre einnimmt.[1]

Hat die Religionslehre Kants, wie ich meine, zum Hauptinhalt den Glauben an den Sieg des Sittlichguten im Einzelnen und in der Gesamtheit, so ist damit von selbst eine Lehre vom Bösen gefordert: als Gegensatz. Es muss eine reale Macht sein, ein Widersacher, dessen Überwindung nicht selbstverständlich und mühelos ist. Nur der Gegensatz verleiht der glaubenden Hoffnung Spannkraft und praktischen Wert; sonst sinkt sie bedeutungslos zu Boden.

Damit ist gesagt: eine Lehre vom Bösen gehört notwendig in Kants Religionslehre. Und zweitens: sie ist nicht Hauptsache, aber Voraussetzung. Beides ist wichtig. Denn nun können wir von vornherein annehmen, dass ihr Kern genuin Kantisch ist, nicht etwa durch Akkommodation als Kompromiss mit dem Dogma der Landeskirche entstanden. Gelegentliche Anknüpfung an Dogma und Bibel wird nicht den Zweck haben, Kants Auffassung der

---

[1]) Die drei Spezialarbeiten von Paul (Kants Lehre vom radikalen Bösen. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. Halle 1865), Schultheis (Kants Lehre vom radikalen Bösen. Eine kritische Abhandlung (Diss.). Leipzig 1873), Stehr (Über Immanuel Kant. Eine Untersuchung des ersten Stücks aus Immanuel Kants „Rel. i. d. Gr. d. bl. V." ein Weg, den Darwinismus mit der Religion wieder in Einklang zu bringen. Hannover 1883) behandeln das radikale Böse isoliert und tragen wenig dazu bei, diese Lehre in sich und ihrem Zusammenhange mit der übrigen Religionslehre Kants durchsichtig zu machen. — Kuno Fischer (Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Teil. 4. Aufl. Heidelberg 1899. S. 289 ff.) stellt das Ganze unter den missverständlichen Gesichtspunkt des Erlösungsgedankens. Schweitzer (Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Freiburg, Leipzig, Tübingen 1899. S. 101—119, 169—172) koppelt die Lehre vom radikalen Bösen zu eng mit der Behandlung des Freiheitsproblems in der Kr. d. pr. V. zusammen. Romundt (Kants philosophische Religionslehre eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. Gotha 1902. S. 18 ff.) stellt zwar einen richtigeren Zusammenhang her, lässt aber gerade den wichtigsten und eigenartigsten Punkt der Lehre (den Hang zum Bösen) aus. — Erst nach Abschluss dieser Arbeit habe ich die Schrift von Ostermeyer (Kants Lehre von dem bösen und guten Prinzip im Vergleich mit der christlichen Lehre von der Sünde und Erlösung. Königsberg 1905) gelesen. Sie legt, wie schon der Titel andeutet, mehr Wert auf Kritik als auf Darstellung und macht eine genaue Interpretation der Lehre vom radikalen Bösen nicht im mindesten überflüssig.

tisch und logisch zu untersuchen, und es mehren die Anzei
sich dafür, dass ähnliche Bestrebungen bereits im Gange s
Von hier aus öffnet sich der Weg zur Metaphysik, die wohl n
vorübergehendem Stillstand wieder energische Behandlung fi
wird: Dafür bürgt der Einfluss Kants und Goethes, die be
trotz ihres auf Realität und Erfahrung gerichteten Intellek
überall auf transscendente Werte und Ideale hinweisen.

Paradiese — und der Verfall ins **physisch** Böse muss damit gleichen Schritt halten — „zum Ärgern mit acceleriertem Falle eilen" lassen, die seit Jahrtausenden immer gerade „jetzt" den jüngsten Tag erwarten. Nicht undeutlich ist aber auch der Spott über die „heroische" entgegengesetzte Meinung,[1] „die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat"; die „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft", sondern „vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten" ist; die von einem gesunden Leib auf eine gesunde (d. i. gute) Seele schliessen will — als ob das etwas miteinander zu thun hätte! Die das Gute gewissermassen als Naturprodukt auffasst, das aus einer natürlichen Grundlage von selbst erwächst.

Warum geht Kant weiter, ohne diese Ansichten einer Widerlegung zu würdigen? Warum sieht er so verächtlich auf sie herab? Weil sie sich auf einem so tiefen Niveau bewegen, dass jede Verständigung ausgeschlossen ist. Sie kranken beide an demselben Grundübel: der Verquickung des Physischen und Moralischen. Kant aber steht auf höherer Warte: er versucht eine Bestimmung des Guten und Bösen, die beides aus jeder Berührung des Sinnlichen heraushebt. Und während bisher alle Erklärungen des Bösen nicht darüber hinauskamen, es von einem Widerstreit der Sinnlichkeit mit der Vernunft herzuleiten (cf. auch Rel. S. 59 Anm.), erwächst ihm die schwierigere Aufgabe, das Böse als rein moralische, nicht sinnlich affizierte Grösse im Reich der Vernunft zu bestimmen: **ein Konflikt in der Vernunft selbst.**[2] — Dass bei dieser Höhenlage des Problems auch der dritte Vorschlag unzureichend ist, wird sich bald zeigen.

So erscheint Kant hier in seiner Lieblingsstellung: als der überlegene Schiedsrichter (cf. Paulsen, Kant S. 135). Er verdammt alle — und können wir erwarten, er gesteht jedem sein partielles Recht zu.

2. Doch mit dieser Bestimmung der Höhenlage sind wir Kant vorausgeeilt; er selbst sagt kein Wort darüber, welche Stellung er diesen Versuchen gegenüber einnimmt. Er wendet sich sofort der Bestimmung der Begriffe zu, die er im Anschluss an die zweite Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur"

---

[1]) Bei Ostermeyer (S. 4) wird Kants Stellung zu dieser „heroischen" Meinung nicht klar.

[2]) Diese Pointe der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen tritt bei Ostermeyer nicht deutlich zu Tage.

(Streit 24), so ist natürlich ihr erster Teil mit unter dies Urteil einbegriffen. Und ich wüsste nicht, was uns veranlassen sollte, in das überraschende Lob der „populären Sprache“, die der letzte Herausgeber an dieser Schrift entdeckt hat (Vorländer S. XLIX), einzustimmen. Vielmehr, glaube ich, ist in der Hauptsache dies Buch nicht nur dem Publikum, sondern auch manchen Gelehrten verschlossen geblieben. Vor allem gilt dies für die beiden Mittelstücke der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., die den Kern der philosophischen Religionslehre enthalten, mit ihrem eigentümlich rätselhaften Charakter.[1])

In etwas anderem Sinne gilt es aber auch von dem Stück über das radikale Böse. Zunächst muss das Missverstehen des Ganzen auch das volle Verstehen des Einzelnen hindern. Wichtiger aber und stärker ist noch ein anderes Hemmnis: ich meine nicht die Schwierigkeit der Gedanken und die Gewundenheit des Stils, die man bei den meisten Kantischen Schriften in Kauf nehmen muss; ich meine das Fehlen fast jeder Andeutung über den beabsichtigten Gedankenfortschritt. Wie oft muss man sich beim Lesen fragen: was bedeutet das? ist es Wiederholung? oder etwas Neues? wie ist der Zusammenhang? Man liest die Worte und versteht ihren eigentlichen Sinn nicht. Man sieht zunächst nicht ein, warum das Einzelne gerade an der Stelle steht, die es nun einmal einnimmt. Der Grund aber ist nicht Verworrenheit oder beginnende Altersschwäche des Philosophen, sondern die Fülle und Kompaktheit der Gedanken: die Abhandlung enthält mehr, als sie ausspricht. Kant sagt nur, was er gefunden, nicht, wie er es gefunden hat; er giebt nur die Resultate seines Nachdenkens ohne die Hilfsgedanken. Es ist, als ob man einem Führer auf unbekannten Wegen durch unbekannte Gegenden folgt — einem Führer, der uns wohl zum Ziele führt, der uns aber nicht einmal über den eingeschlagenen Weg aufzuklären für nötig hält, sondern es jedem überlässt, sich selbst zu orientieren, soweit er es ohne Anleitung vermag. Diesen Weg genau zu beschreiben, soll meine Aufgabe sein. Gelingt es, so ist damit das meiste für die Kenntnis des Gebietes des Kantischen Gedankenreiches, das wir durchwandern, gethan.

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Kants Glaube. Versuch einer neuen Deutung“ in den „Protestantischen Monatsheften“, 1906, S. 102–115; 127–140.

dass sie auf gute Maximen in ihm schliessen lassen. Wenn auch Kant selbst diese Definition nicht ausdrücklich giebt, so setzt er sie doch an späteren Stellen voraus (so gleich S. 19, 20). Sachlich ist sie unentbehrlich. Denn noch ist keine Entscheidung getroffen, ob das Urteil auf gut oder böse oder sonstwie lauten wird. Im Ansatz sind die Begriffe gut und böse gleichberechtigt. Und gerade diese „doppelseitige Problemstellung" [1]) ist für Kant charakteristisch.

Aber indem nun die Untersuchung sich zu so hohen Regionen erheben will, legt sich gleich zu Anfang eine Schwierigkeit in den Weg, die das ganze Unternehmen von vornherein zu vereiteln scheint. Denn bei dieser Auffassung des Guten und Bösen scheint jedes Urteil darüber unmöglich zu werden. Denn eine Handlung kann ich wohl beurteilen, weil die Erfahrung mir hier deutlich zeigt, ob sie gesetzwidrig ist, und bei mir selbst sogar verkündet, ob diese Gesetzwidrigkeit mit Bewusstsein geschehen ist. Darüber hinaus aber — worauf in dieser Untersuchung alles ankommen soll — reicht mein Urteil nicht: Denn „die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst". Also, scheint es, fehlt mir jedes Hilfsmittel, zu bestimmen, ob ein Mensch in dem oben festgesetzten Sinn gut oder böse (der Maxime nach) ist — und die Untersuchung muss aufhören, ehe sie eigentlich begonnen hat.

Nur eine Möglichkeit giebt es, auf der die Hoffnung beruht, trotzdem einen Weg zu finden in das unzugängliche Gebiet der Maxime: vielleicht bietet die Methode des Rückschlusses von der Handlung auf die Maxime einen gangbaren und zuverlässigen Weg. Wie müsste ein solches Schlussverfahren aussehen? So: ich müsste zuerst eine gesetzwidrige Handlung wahrnehmen und konstatieren, dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig ist. Von hier müsste ich auf eine böse zum Grunde liegende Maxime schliessen können und von hier aus wieder weiter „auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist".[2]) Dürfte ich so schliessen, dann könnte ich ein berechtigtes Urteil über gut oder böse gewinnen. Aber es ist ein Schluss rein a priori, nicht

[1]) Der Ausdruck ist von Schweitzer 104 übernommen.

[2]) Was es mit dieser obersten Maxime auf sich hat, wird erst später klar werden. Hier musste sie eingeführt werden, weil sonst die Möglichkeit offen bliebe, dass bei böser Einzelmaxime die oberste Maxime dennoch gut sein könnte.

auf Erfahrung gegründet, und das ist ja eben die Frage, ob ich zu diesem Schluss a priori berechtigt bin. Zunächst muss sie offen bleiben.

Zwar wird sich bald zeigen, dass dieser Schluss berechtigt ist (darin liegt die Bedeutung der „rigoristischen" Betrachtungsweise). Aber wir merken, dass sich hier gleich auf der Schwelle die Schwierigkeit ankündigt, die uns noch öfter begegnen wird: das Verhältnis des Intelligiblen und Sensiblen in der moralischen Welt ist nicht einfach. Wird auch die Verbindung gefunden durch den Satz: „ist eine Handlung bewusst gesetzwidrig geschehen, so liegt ihr, darf ich a priori annehmen, eine böse Maxime (Einzel- wie oberste Maxime) zu Grunde", so sind damit doch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben und alle Dunkelheiten gelichtet.

b) Nun, nachdem der Begriff „böse" hinreichend geklärt ist, ist die nächste Frage: Wo habe ich das Böse zu suchen? Darauf giebt die Überschrift die merkwürdige Antwort: in der menschlichen Natur. Das Böse in der Natur? Geht nicht das Böse, wie alles Moralische, aus der Freiheit hervor? und steht nicht Natur unter dem unfreien Zwang der Kausalität? Ist die Verbindung dieser Gegensätze nicht der bare Unsinn? — Gewiss, wenn „Natur" seinen gewöhnlichen Sinn behält! Aber den soll es hier nicht haben; sondern wir verbinden damit einen ganz neuen Sinn. Der Ausdruck „Natur" des Menschen nämlich heisst hier: „Der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht" — dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.[1]) „Natur" hat also in diesem Zusammenhang so wenig mit dem, was sonst Natur heisst, gemein, dass sie sogar ins Reich der Freiheit[2]) gehört! — Aber warum wählt Kant dafür den

[1]) Schon in der Kr. d. pr. V. 53 hat Kant im Gegensatz zur „sinnlichen Natur" den Begriff einer „übersinnlichen Natur" gebildet: eine „Natur" unter dem moralischen Gesetz. Natur also lediglich als Formalbegriff.

[2]) Die Freiheitsidee spielt in der Untersuchung über das radikale Böse eine grosse Rolle. Aber sie ist nicht, wie Schweitzer zu meinen scheint, Gegenstand der Untersuchung, sondern Voraussetzung. Wie sie möglich ist, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; hier kommt sie nur in Betracht, soweit sie ins Gebiet der praktischen Vernunft fällt. „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll,

Namen Natur? Weil die Sprache nicht ausreicht, die Feinheit dieses Begriffes wiederzugeben. Ist der Ausdruck also zweifellos nicht sehr glücklich, so liegt das nicht an Kant, sondern an der Schwierigkeit des Begriffs und der Unfähigkeit der Sprache, ihn auszudrücken: uns zwingt das um so mehr zur Aufmerksamkeit auf das, was damit gesagt sein soll. Erkennt man diese in der Sache selbst liegende Unmöglichkeit einer völlig adäquaten Ausdrucksweise an, so kann man gegen die Übertragung einer Bezeichnung aus der sinnlichen Natur auf etwas Analoges in der „übersinnlichen", in der „freien Natur" nichts einwenden. Dies Analogon liegt hier darin, dass die „Natur" (im höheren Sinne) etwas ist, das „vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht". „Natur" ist nur Formalbegriff. Inhaltlich haben die beiden verschiedenen „Naturen" nichts mit einander gemein. Gerade ihre wesentlichsten Merkmale sind verschieden. Während Natur im physischen Sinne das Gegebene bezeichnet, kann es im höheren Sinne nur Erworbenes bedeuten; denn im Reich der Freiheit giebt es nichts Gegebenes. Die „freie" Natur also, folgt daraus, muss im Gegensatz zur sinnlichen Natur immer wieder „selbst ein Aktus der Freiheit" sein. Und weiter folgt: der Grund des Bösen wie des Guten kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe liegen, sondern nur „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime". Und auch der Grund der Annehmung dieser Maxime kann nicht aus einer (Natur-)Ursache stammen, sondern aus der vollen Freiheit. Wenn also Kant den Menschen „von Natur" gut oder böse nennt, so will er damit nur sagen: der Mensch enthält einen ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen, der auf moralischem Gebiet liegend und aus Freiheit stammend vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.

---

gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein, ich frage nur, was ich zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann" (in der Recension über Schulz' Versuch einer Anleitung zur — fatalistischen Sittenlehre; R. Sch. VII, 141). Die Freiheit also gilt hier nicht als Problem, sondern als Tatsache. Das Problem ist vielmehr: wie ist bei vorhandener Freiheit (d. i. der eigenen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft — cf. Kr. d. pr. V. 39) doch das Böse möglich, ohne dass eins das andere aufhebt?

Eins nur können wir von diesem ersten Grund der Annehmung moralischer Maximen schon voraussehen: Da nämlich dieser Grund in einer Maxime gesucht werden muss, und diese wiederum keinen anderen Bestimmungsgrund haben kann als auch eine Maxime, so wird der Fragende „in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen“, „ohne auf den ersten Grund kommen zu können“ (Anmerkung auf S. 19). Es bleibt also nichts übrig als im Angesicht dieses regressus in infinitum[1]) zu gestehen, „dass der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei.“ Dies ist der äusserste Punkt, bis zu dem die Begriffsbestimmung mehr hinblicken als gelangen kann.

Ganz zuletzt fügt Kant — wie selbstverständlich — noch ein neues Merkmal zu dem bei, was er unter „Natur“ verstehen will; dass nämlich das als Inhalt des Begriffs „Natur“ Entwickelte vom Menschen gelten soll „allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe — nämlich die Annehmung der guten oder bösen Maxime — zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (Rel. 20). Diese Bestimmung klappt nach und hat keinen inneren Zusammenhang mit dem bisher Entwickelten, in dem es sich stets nur um den Menschen als Einzelwesen handelte. Sie bringt tatsächlich ein ganz neues Moment, den Gattungscharakter, der hier vom Guten und Bösen hypothetisch gilt. — Dass hier etwas Neues eingeführt wird, war wohl für Kant durch den Umstand verhüllt, dass gerade diese Bestimmung noch am ersten etwas von „Natur“ im vulgären Sinne an sich trägt; und von Kant ist sie wohl auch als selbstverständlich hieraus „ausgewickelt“. In Wirklichkeit also bedeutet „Natur“ in diesem Kantischen Sinne zweierlei: 1. den unerforschlichen ersten Grund der

[1]) Auf die hier zu Tage tretende Schwierigkeit weist Schweitzer [illegible] nachdrücklich hin: „Hier haben wir auf dem Gebiet des Intelligibeln eine Kausalitätsreihe, die mit jeder empirischen Kausalreihe nicht nur den Umstand teilt, dass die Aufeinanderfolge ihrer Glieder als in der Zeit folgend vorstellig gemacht wird, sondern auch noch die Nötigung zu einem unlösbaren „regressus in infinitum“ mit ihr gemein hat.“ Ob wirklich eine Zeitvorstellung vorliegt, scheint mir nicht unbedingt sicher, sicher dagegen der Regressus in infinitum. Damit hängt der in der Darstellung unvermeidliche Schein zusammen, als gäbe es über dem „ersten“ Grund noch einen höheren, etwa einen „ersten“ allerersten, allerallerersten und so fort. In Wahrheit kann man keines Grundes habhaft werden, der wirklich der erste heissen könnte.

Annehmung moralischer Maximen im einzelnen Menschen, 2. den Gattungscharakter.

Kant ist — das ist wohl keine zu gewagte Hypothese — in seiner Gedankenentwickelung vermutlich ursprünglich von dem Gattungscharakter des Bösen ausgegangen und hat dafür den Ausdruck „Natur“ angewandt. Bei der tieferen Durchdenkung des Problems aber wurde die Frage nach der Allgemeinheit zurückgedrängt durch die wichtigere Frage nach Ursprung und Möglichkeit. Der Ausdruck „Natur“ ist dann auch hierauf ausgedehnt und beide Fragen, so unter das Notdach eines gemeinsamen Namens gebracht, als enger zusammenhängend empfunden, als sie es wirklich sind. Denn gerade bei der Kantischen Gedankenbildung ist ihr Zusammenhang nicht selbstverständlich, sondern selbst wieder ein Problem: wie ist bei der Freiheit die Allgemeinheit erklärlich, ohne die Freiheit aufzuheben?

Der Abschluss der Begriffsbestimmung bringt nichts eigentlich Neues mehr, nur einen bequemeren Ausdruck. Die physische Natur heisst „angeboren“; so lag es nahe, auch die übersinnliche Natur so zu nennen. Passend scheint dieser Ausdruck besonders deswegen, weil die übersinnliche Natur „vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt wird“. Zu denken haben wir uns also dasselbe wie vorhin; vor allem, dass der Mensch selbst Urheber dieser „angeborenen“ Natur ist. Und um alles Missverständnis auszuschliessen, weist Kant noch ausdrücklich darauf hin, dass dieser angeborene moralische Charakter[1]) im Menschen zwar mit der Geburt zugleich vorhanden, nicht aber durch die Geburt verursacht sei.

3. Nachdem nunmehr die Begriffe festgestellt sind, mit denen gearbeitet werden muss, kann versucht werden, das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zuzuspitzen (geschieht in der „Anmerkung“ zur Einleitung Rel. 20—24).

Zwei Hauptbetrachtungsweisen giebt es: der reinlichen Scheidung zwischen gut und böse — und der Vermittelung. Und

---

[1]) Was übrigens mag die Klammer (in der ersten bis dritten Zeile dieses letzten Abschnittes, S. 20) bedeuten, welche die menschlichen Charaktere als (solche) Charaktere „der Unterscheidung des Menschen von anderen möglichen vernünftigen Wesen“ bezeichnet? Praktischen Wert scheint sie nicht zu haben.

kirchlich-christlichen anzunähern; sie wird nur zur „Introduktion" dienen sollen, indem sie dieser Lehre der reinen Vernunftreligion sinnliche Hüllen leiht. Und ferner wissen wir nun: der Hauptaccent der Kantischen Religionslehre ruht nicht auf der Konstatierung und Beschreibung der menschlichen Bösartigkeit, sondern auf der Begründung des Glaubens an das sieghafte Gute. Sein Streben ist darauf gerichtet, in der Ausgestaltung der Lehre bei dem endlichen Sieg des Guten doch das Böse nicht zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken.

Nun zum radikalen Bösen selbst!

I. Das Problem.

Schreitet man zur Beantwortung einer problematischen Frage, so trägt es zur Klarheit und zur Erleichterung der eigenen Entscheidung bei, wenn man sich die bisher gemachten Lösungsversuche vergegenwärtigt. Unbedingt notwendig aber ist es, die Mittel und Voraussetzungen, die einem zu Gebote stehen, genau festzustellen und zu prüfen, und schliesslich das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zu bringen. Damit beginnt auch Kant; die ganze (überschriftlose) Einleitung mit ihrer ausführlichen Anmerkung (R. 17—24)[1]) ist dieser Aufgabe gewidmet.

1. An die Spitze stellt Kant den Überblick über die versuchten Lösungen. — Gegen die älteste und verbreiteste Meinung, „dass die Welt im Argen liege" und es mit ihr immer schlimmer werde, hat sich die neuere des Optimismus erhoben mit der entgegengesetzten Behauptung, dass die Welt „vom Schlechten zum Bessern unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke". Und beiden gegenüber meldet sich die überlegene Frage: „ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne?"

Das Merkwürdige an diesem Verhör ist nicht der Inhalt, sondern der Ton. Versucht man nämlich herauszuhören, auf welcher Seite die Sympathie Kants mitklingt, so muss man gestehen: auf keiner. Deutlich klingt der Spott über die wehklagenden Pessimisten hindurch, die den „Verfall ins Böse" aus dem ursprünglichen

[1]) Die Zitate gebe ich nach der Reklamschen Ausgabe der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V."

Paradiese — und der Verfall ins physisch Böse muss damit gleichen Schritt halten — „zum Ärgern mit acceleriertem Falle eilen“ lassen, die seit Jahrtausenden immer gerade „jetzt“ den jüngsten Tag erwarten. Nicht undeutlich ist aber auch der Spott über die „heroische“ entgegengesetzte Meinung,[1]) „die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat“; die „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft“, sondern „vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten“ ist; die von einem gesunden Leib auf eine gesunde (d. i. gute) Seele schliessen will — als ob das etwas miteinander zu thun hätte! Die das Gute gewissermassen als Naturprodukt auffasst, das aus einer natürlichen Grundlage von selbst erwächst.

Warum geht Kant weiter, ohne diese Ansichten einer Widerlegung zu würdigen? Warum sieht er so verächtlich auf sie herab? Weil sie sich auf einem so tiefen Niveau bewegen, dass jede Verständigung ausgeschlossen ist. Sie kranken beide an demselben Grundübel: der Verquickung des Physischen und Moralischen. Kant aber steht auf höherer Warte: er versucht eine Bestimmung des Guten und Bösen, die beides aus jeder Berührung des Sinnlichen heraushebt. Und während bisher alle Erklärungen des Bösen nicht darüber hinauskamen, es von einem Widerstreit der Sinnlichkeit mit der Vernunft herzuleiten (cf. auch Rel. S. 59 Anm.), erwächst ihm die schwierigere Aufgabe, das Böse als rein moralische, nicht sinnlich affizierte Grösse im Reich der Vernunft zu bestimmen: ein Konflikt in der Vernunft selbst.[2]) — Dass bei dieser Höhenlage des Problems auch der dritte Vorschlag unzureichend ist, wird sich bald zeigen.

So erscheint Kant hier in seiner Lieblingsstellung: als der überlegene Schiedsrichter (cf. Paulsen, Kant S. 135). Er verdammt alle — und können wir erwarten, er gesteht jedem sein partielles Recht zu.

2. Doch mit dieser Bestimmung der Höhenlage sind wir Kant vorausgeeilt; er selbst sagt kein Wort darüber, welche Stellung er diesen Versuchen gegenüber einnimmt. Er wendet sich sofort der Bestimmung der Begriffe zu, die er im Anschluss an die zweite Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“

---

[1]) Bei Ostermeyer (S. 4) wird Kants Stellung zu dieser „heroischen“ Meinung nicht klar.

[2]) Diese Pointe der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen tritt bei Ostermeyer nicht deutlich zu Tage.

entwickelt. Haben wir die Sphäre, in der sich die Untersuchung bewegen wird, richtig erkannt, so muss — können wir erwarten — dieses sein philosophisches Handwerkzeug anders aussehen als das der in empirischen Tiefen arbeitenden Fachgenossen.

a) Der wichtigste Begriff in einer Untersuchung übers Böse ist das Böse selbst. Was bedeutet das Prädikat böse, das wir auf einen Menschen anwenden? Weshalb heisst ein Mensch „böse"? „Nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen[1]) in ihm schliessen lassen." Zweierlei ist damit gegeben: Erstens der Gegensatz von Handlung und Maxime. Dadurch wird die Höhenlage der Untersuchung ebenso bestimmt, wie wir es vorgreifend getan hatten: Das Böse unabhängig von allem Empirischen, das der in der Zeit geschehenen Handlung notwendig anhaftet, rein an sich betrachtet — nicht das Böse in der Erscheinung, sondern das Böse an sich.[2]) Zweitens: Die Gleichsetzung von böse und gesetzwidrig. Besteht das Böse im Widerspruch gegen das Gesetz, so ist die Voraussetzung des Bösen die Existenz des Gesetzes:[3]) Denn ohne Gesetz kein Widerspruch dagegen. Zugleich ist aber auch das Gute gegeben, als Zustimmung zum Gesetz. Und es folgt die Paralleldefinition des Guten: Gut heisst ein Mensch nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche gut (gesetzmässig)[4]) sind, sondern weil diese so beschaffen sind,

[1]) Was „Maxime" ist, wird aus der Kr. d. pr. V. vorausgesetzt; doch findet sich gleich auf der nächsten Seite (19) eine gelegentliche Erklärung: sie ist eine „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht". Ist übrigens damit der Unterschied von Regel und Maxime (aus § 1 der Kr. d. pr. V.) aufgehoben? wohl als belanglos ignoriert.

[2]) Übrigens hält sich Kant nicht streng an diese Begriffsbestimmung. Er wendet den Ausdruck „böse" auch auf Handlungen an. „Böse" hat bei ihm also doppelten Sinn: den vulgär-populären und den von ihm speziell geprägten.

[3]) In der Kr. d. pr. V. 76 ist dies als Fundamentalsatz — scheinbar paradoxer Art ausgesprochen: „Dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen (den er dem Anschein nach sogar zu Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse."

[4]) Den Ausdruck „gesetzmässig", den ich des Parallelismus wegen beigefügt habe, hätte Kant, obwohl er sachlich richtig ist, wohl nicht gebraucht; er vermeidet es z. B. auf S. 19—20, wo es durch den gleichen Gegensatz gefordert scheint (S. 20, Zeile 1). Er wollte keinen Anlass zur Verwechselung mit dem anders gearteten „legal" geben.

dass sie auf gute Maximen in ihm schliessen lassen. Wenn auch Kant selbst diese Definition nicht ausdrücklich giebt, so setzt er sie doch an späteren Stellen voraus (so gleich S. 19, 20). Sachlich ist sie unentbehrlich. Denn noch ist keine Entscheidung getroffen, ob das Urteil auf gut oder böse oder sonstwie lauten wird. Im Ansatz sind die Begriffe gut und böse gleichberechtigt. Und gerade diese „doppelseitige Problemstellung“ [1]) ist für Kant charakteristisch.

Aber indem nun die Untersuchung sich zu so hohen Regionen erheben will, legt sich gleich zu Anfang eine Schwierigkeit in den Weg, die das ganze Unternehmen von vornherein zu vereiteln scheint. Denn bei dieser Auffassung des Guten und Bösen scheint jedes Urteil darüber unmöglich zu werden. Denn eine Handlung kann ich wohl beurteilen, weil die Erfahrung mir hier deutlich zeigt, ob sie gesetzwidrig ist, und bei mir selbst sogar verkündet, ob diese Gesetzwidrigkeit mit Bewusstsein geschehen ist. Darüber hinaus aber — worauf in dieser Untersuchung alles ankommen soll — reicht mein Urteil nicht: Denn „die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst“. Also, scheint es, fehlt mir jedes Hilfsmittel, zu bestimmen, ob ein Mensch in dem oben festgesetzten Sinn gut oder böse (der Maxime nach) ist — und die Untersuchung muss aufhören, ehe sie eigentlich begonnen hat.

Nur eine Möglichkeit giebt es, auf der die Hoffnung beruht, trotzdem einen Weg zu finden in das unzugängliche Gebiet der Maxime: vielleicht bietet die Methode des Rückschlusses von der Handlung auf die Maxime einen gangbaren und zuverlässigen Weg. Wie müsste ein solches Schlussverfahren aussehen? So: ich müsste zuerst eine gesetzwidrige Handlung wahrnehmen und konstatieren, dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig ist. Von hier müsste ich auf eine böse zum Grunde liegende Maxime schliessen können und von hier aus wieder weiter „auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist“.[2]) Dürfte ich so schliessen, dann könnte ich ein berechtigtes Urteil über gut oder böse gewinnen. Aber es ist ein Schluss rein a priori, nicht

---

[1]) Der Ausdruck ist von Schweitzer 104 übernommen.

[2]) Was es mit dieser obersten Maxime auf sich hat, wird erst später klar werden. Hier musste sie eingeführt werden, weil sonst die Möglichkeit offen bliebe, dass bei böser Einzelmaxime die oberste Maxime dennoch gut sein könnte.

auf Erfahrung gegründet, und das ist ja eben die Frage, ob ich zu diesem Schluss a priori berechtigt bin. Zunächst muss sie offen bleiben.

Zwar wird sich bald zeigen, dass dieser Schluss berechtigt ist (darin liegt die Bedeutung der „rigoristischen" Betrachtungsweise). Aber wir merken, dass sich hier gleich auf der Schwelle die Schwierigkeit ankündigt, die uns noch öfter begegnen wird: das Verhältnis des Intelligiblen und Sensiblen in der moralischen Welt ist nicht einfach. Wird auch die Verbindung gefunden durch den Satz: „ist eine Handlung bewusst gesetzwidrig geschehen, so liegt ihr, darf ich a priori annehmen, eine böse Maxime (Einzel- wie oberste Maxime) zu Grunde", so sind damit doch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben und alle Dunkelheiten gelichtet.

b) Nun, nachdem der Begriff „böse" hinreichend geklärt ist, ist die nächste Frage: Wo habe ich das Böse zu suchen? Darauf giebt die Überschrift die merkwürdige Antwort: in der menschlichen Natur. Das Böse in der Natur? Geht nicht das Böse, wie alles Moralische, aus der Freiheit hervor? und steht nicht Natur unter dem unfreien Zwang der Kausalität? Ist die Verbindung dieser Gegensätze nicht der bare Unsinn? — Gewiss, wenn „Natur" seinen gewöhnlichen Sinn behält! Aber den soll es hier nicht haben; sondern wir verbinden damit einen ganz neuen Sinn. Der Ausdruck „Natur" des Menschen nämlich heisst hier: „Der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht" — dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.[1]) „Natur" hat also in diesem Zusammenhang so wenig mit dem, was sonst Natur heisst, gemein, dass sie sogar ins Reich der Freiheit[2]) gehört! — Aber warum wählt Kant dafür den

---

[1]) Schon in der Kr. d. pr. V. 53 hat Kant im Gegensatz zur „sinnlichen Natur" den Begriff einer „übersinnlichen Natur" gebildet: eine „Natur" unter dem moralischen Gesetz. Natur also lediglich als Formalbegriff.

[2]) Die Freiheitsidee spielt in der Untersuchung über das radikale Böse eine grosse Rolle. Aber sie ist nicht, wie Schweitzer zu meinen scheint, Gegenstand der Untersuchung, sondern Voraussetzung. Wie sie möglich ist, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; hier kommt sie nur in Betracht, soweit sie ins Gebiet der praktischen Vernunft fällt. „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll,

Namen Natur? Weil die Sprache nicht ausreicht, die Feinheit dieses Begriffes wiederzugeben. Ist der Ausdruck also zweifellos nicht sehr glücklich, so liegt das nicht an Kant, sondern an der Schwierigkeit des Begriffs und der Unfähigkeit der Sprache, ihn auszudrücken: uns zwingt das um so mehr zur Aufmerksamkeit auf das, was damit gesagt sein soll. Erkennt man diese in der Sache selbst liegende Unmöglichkeit einer völlig adäquaten Ausdrucksweise an, so kann man gegen die Übertragung einer Bezeichnung aus der sinnlichen Natur auf etwas Analoges in der „übersinnlichen", in der „freien Natur" nichts einwenden. Dies Analogon liegt hier darin, dass die „Natur" (im höheren Sinne) etwas ist, das „vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht". „Natur" ist nur Formalbegriff. Inhaltlich haben die beiden verschiedenen „Naturen" nichts mit einander gemein. Gerade ihre wesentlichsten Merkmale sind verschieden. Während Natur im physischen Sinne das Gegebene bezeichnet, kann es im höheren Sinne nur Erworbenes bedeuten; denn im Reich der Freiheit giebt es nichts Gegebenes. Die „freie" Natur also, folgt daraus, muss im Gegensatz zur sinnlichen Natur immer wieder „selbst ein Aktus der Freiheit" sein. Und weiter folgt: der Grund des Bösen wie des Guten kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe liegen, sondern nur „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime". Und auch der Grund der Annehmung dieser Maxime kann nicht aus einer (Natur-)Ursache stammen, sondern aus der vollen Freiheit. Wenn also Kant den Menschen „von Natur" gut oder böse nennt, so will er damit nur sagen: der Mensch enthält einen ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen, der auf moralischem Gebiet liegend und aus Freiheit stammend vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.

---

gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein, ich frage nur, was ich zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann" (in der Recension über Schulz' Versuch einer Anleitung zur — fatalistischen Sittenlehre; R. Sch. VII, 141). Die Freiheit also gilt hier nicht als Problem, sondern als Tatsache. Das Problem ist vielmehr: wie ist bei vorhandener Freiheit (d. i. der eigenen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft — cf. Kr. d. pr. V. 39) doch das Böse möglich, ohne dass eins das andere aufhebt?

kirchlich-christlichen anzunähern; sie wird nur zur „Introduktion" dienen sollen, indem sie dieser Lehre der reinen Vernunftreligion sinnliche Hüllen leiht. Und ferner wissen wir nun: der Hauptaccent der Kantischen Religionslehre ruht nicht auf der Konstatierung und Beschreibung der menschlichen Bösartigkeit, sondern auf der Begründung des Glaubens an das sieghafte Gute. Sein Streben ist darauf gerichtet, in der Ausgestaltung der Lehre bei dem endlichen Sieg des Guten doch das Böse nicht zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken.

Nun zum radikalen Bösen selbst!

I. Das Problem.

Schreitet man zur Beantwortung einer problematischen Frage, so trägt es zur Klarheit und zur Erleichterung der eigenen Entscheidung bei, wenn man sich die bisher gemachten Lösungsversuche vergegenwärtigt. Unbedingt notwendig aber ist es, die Mittel und Voraussetzungen, die einem zu Gebote stehen, genau festzustellen und zu prüfen, und schliesslich das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zu bringen. Damit beginnt auch Kant; die ganze (überschriftlose) Einleitung mit ihrer ausführlichen Anmerkung (R. 17—24)[1]) ist dieser Aufgabe gewidmet.

1. An die Spitze stellt Kant den Überblick über die versuchten Lösungen. — Gegen die älteste und verbreiteste Meinung, „dass die Welt im Argen liege" und es mit ihr immer schlimmer werde, hat sich die neuere des Optimismus erhoben mit der entgegengesetzten Behauptung, dass die Welt „vom Schlechten zum Bessern unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke". Und beiden gegenüber meldet sich die überlegene Frage: „ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne?"

Das Merkwürdige an diesem Verhör ist nicht der Inhalt, sondern der Ton. Versucht man nämlich herauszuhören, auf welcher Seite die Sympathie Kants mitklingt, so muss man gestehen: auf keiner. Deutlich klingt der Spott über die wehklagenden Pessimisten hindurch, die den „Verfall ins Böse" aus dem ursprünglichen

---

[1]) Die Zitate gebe ich nach der Reklamschen Ausgabe der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V."

Paradiese — und der Verfall ins physisch Böse muss damit gleichen Schritt halten — „zum Ärgern mit acceleriertem Falle eilen" lassen, die seit Jahrtausenden immer gerade „jetzt" den jüngsten Tag erwarten. Nicht undeutlich ist aber auch der Spott über die „heroische" entgegengesetzte Meinung,[1]) „die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat"; die „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft", sondern „vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten" ist; die von einem gesunden Leib auf eine gesunde (d. i. gute) Seele schliessen will — als ob das etwas miteinander zu thun hätte! Die das Gute gewissermassen als Naturprodukt auffasst, das aus einer natürlichen Grundlage von selbst erwächst.

Warum geht Kant weiter, ohne diese Ansichten einer Widerlegung zu würdigen? Warum sieht er so verächtlich auf sie herab? Weil sie sich auf einem so tiefen Niveau bewegen, dass jede Verständigung ausgeschlossen ist. Sie kranken beide an demselben Grundübel: der Verquickung des Physischen und Moralischen. Kant aber steht auf höherer Warte: er versucht eine Bestimmung des Guten und Bösen, die beides aus jeder Berührung des Sinnlichen heraushebt. Und während bisher alle Erklärungen des Bösen nicht darüber hinauskamen, es von einem Widerstreit der Sinnlichkeit mit der Vernunft herzuleiten (cf. auch Rel. S. 59 Anm.), erwächst ihm die schwierigere Aufgabe, das Böse als rein moralische, nicht sinnlich affizierte Grösse im Reich der Vernunft zu bestimmen: ein Konflikt in der Vernunft selbst.[2]) — Dass bei dieser Höhenlage des Problems auch der dritte Vorschlag unzureichend ist, wird sich bald zeigen.

So erscheint Kant hier in seiner Lieblingsstellung: als der überlegene Schiedsrichter (cf. Paulsen, Kant S. 135). Er verdammt alle — und können wir erwarten, er gesteht jedem sein partielles Recht zu.

2. Doch mit dieser Bestimmung der Höhenlage sind wir Kant vorausgeeilt; er selbst sagt kein Wort darüber, welche Stellung er diesen Versuchen gegenüber einnimmt. Er wendet sich sofort der Bestimmung der Begriffe zu, die er im Anschluss an die zweite Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur"

---

[1]) Bei Ostermeyer (S. 4) wird Kants Stellung zu dieser „heroischen" Meinung nicht klar.

[2]) Diese Pointe der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen tritt bei Ostermeyer nicht deutlich zu Tage.

entwickelt. Haben wir die Sphäre, in der sich die Untersuchung bewegen wird, richtig erkannt, so muss — können wir erwarten — dieses sein philosophisches Handwerkzeug anders aussehen als das der in empirischen Tiefen arbeitenden Fachgenossen.

a) Der wichtigste Begriff in einer Untersuchung übers Böse ist das Böse selbst. Was bedeutet das Prädikat böse, das wir auf einen Menschen anwenden? Weshalb heisst ein Mensch „böse"? „Nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen[1]) in ihm schliessen lassen." Zweierlei ist damit gegeben: Erstens der Gegensatz von Handlung und Maxime. Dadurch wird die Höhenlage der Untersuchung ebenso bestimmt, wie wir es vorgreifend getan hatten: Das Böse unabhängig von allem Empirischen, das der in der Zeit geschehenen Handlung notwendig anhaftet, rein an sich betrachtet — nicht das Böse in der Erscheinung, sondern das Böse an sich.[2]) Zweitens: Die Gleichsetzung von böse und gesetzwidrig. Besteht das Böse im Widerspruch gegen das Gesetz, so ist die Voraussetzung des Bösen die Existenz des Gesetzes:[3]) Denn ohne Gesetz kein Widerspruch dagegen. Zugleich ist aber auch das Gute gegeben, als Zustimmung zum Gesetz. Und es folgt die Paralleldefinition des Guten: Gut heisst ein Mensch nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche gut (gesetzmässig)[4]) sind, sondern weil diese so beschaffen sind,

[1]) Was „Maxime" ist, wird aus der Kr. d. pr. V. vorausgesetzt; doch findet sich gleich auf der nächsten Seite (19) eine gelegentliche Erklärung: sie ist eine „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht". Ist übrigens damit der Unterschied von Regel und Maxime (aus § 1 der Kr. d. pr. V.) aufgehoben? wohl als belanglos ignoriert.

[2]) Übrigens hält sich Kant nicht streng an diese Begriffsbestimmung. Er wendet den Ausdruck „böse" auch auf Handlungen an. „Böse" hat bei ihm also doppelten Sinn: den vulgär-populären und den von ihm speziell geprägten.

[3]) In der Kr. d. pr. V. 76 ist dies als Fundamentalsatz — scheinbar paradoxer Art ausgesprochen: „Dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen (den er dem Anschein nach sogar zu Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse."

[4]) Den Ausdruck „gesetzmässig", den ich des Parallelismus wegen beigefügt habe, hätte Kant, obwohl er sachlich richtig ist, wohl nicht gebraucht; er vermeidet es z. B. auf S. 19—20, wo es durch den gleichen Gegensatz gefordert scheint (S. 20, Zeile 1). Er wollte keinen Anlass zur Verwechselung mit dem anders gearteten „legal" geben.

dass sie auf gute Maximen in ihm schliessen lassen. Wenn auch Kant selbst diese Definition nicht ausdrücklich giebt, so setzt er sie doch an späteren Stellen voraus (so gleich S. 19, 20). Sachlich ist sie unentbehrlich. Denn noch ist keine Entscheidung getroffen, ob das Urteil auf gut oder böse oder sonstwie lauten wird. Im Ansatz sind die Begriffe gut und böse gleichberechtigt. Und gerade diese „doppelseitige Problemstellung“ [1]) ist für Kant charakteristisch.

Aber indem nun die Untersuchung sich zu so hohen Regionen erheben will, legt sich gleich zu Anfang eine Schwierigkeit in den Weg, die das ganze Unternehmen von vornherein zu vereiteln scheint. Denn bei dieser Auffassung des Guten und Bösen scheint jedes Urteil darüber unmöglich zu werden. Denn eine Handlung kann ich wohl beurteilen, weil die Erfahrung mir hier deutlich zeigt, ob sie gesetzwidrig ist, und bei mir selbst sogar verkündet, ob diese Gesetzwidrigkeit mit Bewusstsein geschehen ist. Darüber hinaus aber — worauf in dieser Untersuchung alles ankommen soll — reicht mein Urteil nicht: Denn „die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst“. Also, scheint es, fehlt mir jedes Hilfsmittel, zu bestimmen, ob ein Mensch in dem oben festgesetzten Sinn gut oder böse (der Maxime nach) ist — und die Untersuchung muss aufhören, ehe sie eigentlich begonnen hat.

Nur eine Möglichkeit giebt es, auf der die Hoffnung beruht, trotzdem einen Weg zu finden in das unzugängliche Gebiet der Maxime: vielleicht bietet die Methode des Rückschlusses von der Handlung auf die Maxime einen gangbaren und zuverlässigen Weg. Wie müsste ein solches Schlussverfahren aussehen? So: ich müsste zuerst eine gesetzwidrige Handlung wahrnehmen und konstatieren, dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig ist. Von hier müsste ich auf eine böse zum Grunde liegende Maxime schliessen können und von hier aus wieder weiter „auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist“.[2]) Dürfte ich so schliessen, dann könnte ich ein berechtigtes Urteil über gut oder böse gewinnen. Aber es ist ein Schluss rein a priori, nicht

---

[1]) Der Ausdruck ist von Schweitzer 104 übernommen.

[2]) Was es mit dieser obersten Maxime auf sich hat, wird erst später klar werden. Hier musste sie eingeführt werden, weil sonst die Möglichkeit offen bliebe, dass bei böser Einzelmaxime die oberste Maxime dennoch gut sein könnte.

auf Erfahrung gegründet, und das ist ja eben die Frage, ob ich zu diesem Schluss a priori berechtigt bin. Zunächst muss sie offen bleiben.

Zwar wird sich bald zeigen, dass dieser Schluss berechtigt ist (darin liegt die Bedeutung der „rigoristischen“ Betrachtungsweise). Aber wir merken, dass sich hier gleich auf der Schwelle die Schwierigkeit ankündigt, die uns noch öfter begegnen wird: das Verhältnis des Intelligiblen und Sensiblen in der moralischen Welt ist nicht einfach. Wird auch die Verbindung gefunden durch den Satz: „ist eine Handlung bewusst gesetzwidrig geschehen, so liegt ihr, darf ich a priori annehmen, eine böse Maxime (Einzel- wie oberste Maxime) zu Grunde“, so sind damit doch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben und alle Dunkelheiten gelichtet.

b) Nun, nachdem der Begriff „böse“ hinreichend geklärt ist, ist die nächste Frage: Wo habe ich das Böse zu suchen? Darauf giebt die Überschrift die merkwürdige Antwort: in der menschlichen Natur. Das Böse in der Natur? Geht nicht das Böse, wie alles Moralische, aus der Freiheit hervor? und steht nicht Natur unter dem unfreien Zwang der Kausalität? Ist die Verbindung dieser Gegensätze nicht der bare Unsinn? — Gewiss, wenn „Natur“ seinen gewöhnlichen Sinn behält! Aber den soll es hier nicht haben; sondern wir verbinden damit einen ganz neuen Sinn. Der Ausdruck „Natur“ des Menschen nämlich heisst hier: „Der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht“ — dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.[1]) „Natur“ hat also in diesem Zusammenhang so wenig mit dem, was sonst Natur heisst, gemein, dass sie sogar ins Reich der Freiheit[2]) gehört! — Aber warum wählt Kant dafür den

---

[1]) Schon in der Kr. d. pr. V. 53 hat Kant im Gegensatz zur „sinnlichen Natur“ den Begriff einer „übersinnlichen Natur“ gebildet: eine „Natur“ unter dem moralischen Gesetz. Natur also lediglich als Formalbegriff.

[2]) Die Freiheitsidee spielt in der Untersuchung über das radikale Böse eine grosse Rolle. Aber sie ist nicht, wie Schweitzer zu meinen scheint, Gegenstand der Untersuchung, sondern Voraussetzung. Wie sie möglich ist, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; hier kommt sie nur in Betracht, soweit sie ins Gebiet der praktischen Vernunft fällt. „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll,

Namen Natur? Weil die Sprache nicht ausreicht, die Feinheit dieses Begriffes wiederzugeben. Ist der Ausdruck also zweifellos nicht sehr glücklich, so liegt das nicht an Kant, sondern an der Schwierigkeit des Begriffs und der Unfähigkeit der Sprache, ihn auszudrücken: uns zwingt das um so mehr zur Aufmerksamkeit auf das, was damit gesagt sein soll. Erkennt man diese in der Sache selbst liegende Unmöglichkeit einer völlig adäquaten Ausdrucksweise an, so kann man gegen die Übertragung einer Bezeichnung aus der sinnlichen Natur auf etwas Analoges in der „übersinnlichen", in der „freien Natur" nichts einwenden. Dies Analogon liegt hier darin, dass die „Natur" (im höheren Sinne) etwas ist, das „vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht". „Natur" ist nur Formalbegriff. Inhaltlich haben die beiden verschiedenen „Naturen" nichts mit einander gemein. Gerade ihre wesentlichsten Merkmale sind verschieden. Während Natur im physischen Sinne das Gegebene bezeichnet, kann es im höheren Sinne nur Erworbenes bedeuten; denn im Reich der Freiheit giebt es nichts Gegebenes. Die „freie" Natur also, folgt daraus, muss im Gegensatz zur sinnlichen Natur immer wieder „selbst ein Aktus der Freiheit" sein. Und weiter folgt: der Grund des Bösen wie des Guten kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe liegen, sondern nur „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime". Und auch der Grund der Annehmung dieser Maxime kann nicht aus einer (Natur-)Ursache stammen, sondern aus der vollen Freiheit. Wenn also Kant den Menschen „von Natur" gut oder böse nennt, so will er damit nur sagen: der Mensch enthält einen ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen, der auf moralischem Gebiet liegend und aus Freiheit stammend vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.

---

gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein, ich frage nur, was ich zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann" (in der Recension über Schulz' Versuch einer Anleitung zur — fatalistischen Sittenlehre; R. Sch. VII, 141). Die Freiheit also gilt hier nicht als Problem, sondern als Tatsache. Das Problem ist vielmehr: wie ist bei vorhandener Freiheit (d. i. der eigenen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft — cf. Kr. d. pr. V. 39) doch das Böse möglich, ohne dass eins das andere aufhebt?

Eins nur können wir von diesem ersten Grund der Annehmung moralischer Maximen schon voraussehen: Da nämlich dieser Grund in einer Maxime gesucht werden muss, und diese wiederum keinen anderen Bestimmungsgrund haben kann als auch eine Maxime, so wird der Fragende „in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen", „ohne auf den ersten Grund kommen zu können" (Anmerkung auf S. 19). Es bleibt also nichts übrig als im Angesicht dieses regressus in infinitum[1]) zu gestehen, „dass der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei." Dies ist der äusserste Punkt, bis zu dem die Begriffsbestimmung mehr hinblicken als gelangen kann.

Ganz zuletzt fügt Kant — wie selbstverständlich — noch ein neues Merkmal zu dem bei, was er unter „Natur" verstehen will; dass nämlich das als Inhalt des Begriffs „Natur" Entwickelte vom Menschen gelten soll „allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe — nämlich die Annehmung der guten oder bösen Maxime — zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt" (Rel. 20). Diese Bestimmung klappt nach und hat keinen inneren Zusammenhang mit dem bisher Entwickelten, in dem es sich stets nur um den Menschen als Einzelwesen handelte. Sie bringt tatsächlich ein ganz neues Moment, den Gattungscharakter, der hier vom Guten und Bösen hypothetisch gilt. — Dass hier etwas Neues eingeführt wird, war wohl für Kant durch den Umstand verhüllt, dass gerade diese Bestimmung noch am ersten etwas von „Natur" im vulgären Sinne an sich trägt; und von Kant ist sie wohl auch als selbstverständlich hieraus „ausgewickelt". In Wirklichkeit also bedeutet „Natur" in diesem Kantischen Sinne zweierlei: 1. den unerforschlichen ersten Grund der

---

[1]) Auf die hier zu Tage tretende Schwierigkeit weist Schweitzer 103 ff. nachdrücklich hin: „Hier haben wir auf dem Gebiet des Intelligibeln eine Kausalitätsreihe, die mit jeder empirischen Kausalreihe nicht nur den Umstand teilt, dass die Aufeinanderfolge ihrer Glieder als in der Zeit folgend vorstellig gemacht wird, sondern auch noch die Nötigung zu einem unlösbaren „regressus in infinitum" mit ihr gemein hat." Ob wirklich eine Zeitvorstellung vorliegt, scheint mir nicht unbedingt sicher; sicher dagegen der Regressus in infinitum. Damit hängt der in der Darstellung unvermeidliche Schein zusammen, als gäbe es über dem „ersten" Grund noch einen höheren; etwa einen „ersten" allerersten, aller-aller-ersten und so fort. In Wahrheit kann man keines Grundes habhaft werden, der wirklich der erste heissen könnte.

Annehmung moralischer Maximen im einzelnen Menschen, 2. den Gattungscharakter.

Kant ist — das ist wohl keine zu gewagte Hypothese — in seiner Gedankenentwickelung vermutlich ursprünglich von dem Gattungscharakter des Bösen ausgegangen und hat dafür den Ausdruck „Natur“ angewandt. Bei der tieferen Durchdenkung des Problems aber wurde die Frage nach der Allgemeinheit zurückgedrängt durch die wichtigere Frage nach Ursprung und Möglichkeit. Der Ausdruck „Natur“ ist dann auch hierauf ausgedehnt und beide Fragen, so unter das Notdach eines gemeinsamen Namens gebracht, als enger zusammenhängend empfunden, als sie es wirklich sind. Denn gerade bei der Kantischen Gedankenbildung ist ihr Zusammenhang nicht selbstverständlich, sondern selbst wieder ein Problem: wie ist bei der Freiheit die Allgemeinheit erklärlich, ohne die Freiheit aufzuheben?

Der Abschluss der Begriffsbestimmung bringt nichts eigentlich Neues mehr, nur einen bequemeren Ausdruck. Die physische Natur heisst „angeboren“; so lag es nahe, auch die übersinnliche Natur so zu nennen. Passend scheint dieser Ausdruck besonders deswegen, weil die übersinnliche Natur „vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt wird“. Zu denken haben wir uns also dasselbe wie vorhin; vor allem, dass der Mensch selbst Urheber dieser „angeborenen“ Natur ist. Und um alles Missverständnis auszuschliessen, weist Kant noch ausdrücklich darauf hin, dass dieser angeborene moralische Charakter [1]) im Menschen zwar mit der Geburt zugleich vorhanden, nicht aber durch die Geburt verursacht sei.

3. Nachdem nunmehr die Begriffe festgestellt sind, mit denen gearbeitet werden muss, kann versucht werden, das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zuzuspitzen (geschieht in der „Anmerkung“ zur Einleitung Rel. 20—24).

Zwei Hauptbetrachtungsweisen giebt es: der reinlichen Scheidung zwischen gut und böse — und der Vermittelung. Und

---

[1]) Was übrigens mag die Klammer (in der ersten bis dritten Zeile dieses letzten Abschnittes, S. 20) bedeuten, welche die menschlichen Charaktere als (solche) Charaktere „der Unterscheidung des Menschen von anderen möglichen vernünftigen Wesen“ bezeichnet? Praktischen Wert scheint sie nicht zu haben.

da die Vermittelung wieder auf doppelte Weise geschehen kann, so liegen drei Möglichkeiten vor: der Mensch ist

1. entweder sittlich gut oder sittlich böse,
2. weder sittlich gut noch sittlich böse,
3. sowohl sittlich gut als auch sittlich böse.

Die letzten beiden Möglichkeiten liegen, wie gesagt, insofern auf einer Linie, als sie ein Mittleres zwischen zwei Extremen annehmen. Von vornherein scheinen sie am plausibelsten; und „die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen".

Man braucht nämlich nur die Menschen, wie sie sind und wie die Erfahrung sie uns kennen lehrt, zu betrachten, um zu erkennen, dass beide Arten dieses Mittleren tatsächlich vorhanden sind. Der Säugling z. B. ist offenbar weder gut noch böse.[1]) Erst allmählich lernt er durch Ausbildung (cf. 40 Anm.), was gut und böse ist. Ist der Mensch aber ausgebildet, so sehen wir überall, dass er „in einigen Stücken tugendhaft, in anderen lasterhaft sei" (Anm. S. 23). Also wirklich: es giebt ein Mittleres, „einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, teils gut, teils böse zu sein" (S. 40 Anm.). Kant ist so weit entfernt, dies zu leugnen, dass er es sogar für das einzig Richtige hält, wenn es sich darum handelt, den „Menschen in der Erscheinung" (S. 23 Anm.) zu beurteilen. Also nach empirischem Massstabe. Da aber auf diese Weise nur die Taten, das „wirkliche Thun und Lassen", das, was vom moralischen Menschen der Erscheinungswelt angehört, gemessen werden kann und die Gesinnung ausser Betracht bleiben muss, so erweist sich solche empirische Betrachtung ihrer eigenen Natur nach als unzulänglich für diese Untersuchung, deren Wert gerade darin besteht, dass sie auf die Gesinnung geht. Wohl gemerkt: in ihrem Bereich bleibt sie zu Recht bestehen.[2])

---

[1]) Gut und böse gelten hier im populären Sinne, auf die sensible Tat bezogen. Mit dieser Konstatierung des doppelten Sprachgebrauchs bei Kant löst sich die Schwierigkeit, die in diesem Abschnitt vorliegt.

[2]) Auf empirischen Boden gilt sogar die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung des Bösen, die eben auf der oben beschriebenen Relativität des Guten und Bösen beruht; cf. Troeltsch, KSt. IX, 82 ff. Aber eben nur auf empirischem Boden. Diese Betrachtungsweise ist bei Kant weder die eigentlich alleinberechtigte, noch auch die wichtigste (wie es nach Troeltsch scheinen könnte).

Wie aber müssen wir Tugend und Laster „an sich in der Idee der Vernunft“ betrachten? Wie „auf der Wage der reinen Vernunft“ [1]) wägen?

Bevor wir zur Entscheidung schreiten, müssen wir uns vergegenwärtigen, was, ohne ausdrücklich betont zu sein, nach der Voraussetzung vom Bösen gilt. Ist es, wie dort angenommen wurde, Widerspruch gegen das Gesetz, so kann es nicht einfach blosser Mangel des Guten, sondern es muss das positive Widerspiel des Guten sein. Daraus folgt: auf moralischem Gebiet giebt es keine indifferente Handlung. Denn da die einzelne Handlung stets aus Widerspruch oder aus Zustimmung zum Gesetz (der Maxime nach) erfolgt, so ist sie stets entweder positiv böse oder positiv gut. Dagegen „eine moralisch-gleichgültige Handlung würde eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht“ (S. 21, Anm. 1, Zusatz von 1794).

Dies gilt von der einzelnen Handlung. Was nun vom ganzen Menschen? – Der feste Punkt, von dem wir ausgehen können, ist der Grundsatz: Die Freiheit der Willkür wird durch eine Triebfeder nur dann zu einer Handlung bestimmt, wenn der Mensch diese Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat; [2]) denn nur dann kann eine Triebfeder bestehen, ohne die absolute Selbstbestimmung der Willkür (= Freiheit) [3]) einzuschränken und damit aufzuheben. Und wir fragen nun: ist bei Geltung dieses Grundsatzes eine Doppelheit der Triebfedern möglich oder nur eine Einheit? oder vielleicht gar eine „Keinheit“?

Zunächst dies Letzte. Anerkannt ist, dass „im Urteile der Vernunft“ das moralische Gesetz für sich selbst Triebfeder ist.

---

[1]) Die Gleichsetzung eines Urteils „auf der Wage der reinen Vernunft“ mit einem Urteil „vor einem göttlichen Gericht“ (23 Anm.) verdient immerhin angemerkt zu werden.

[2]) Die Erläuterung hierzu, die Kant in Klammern beigefügt, ist grammatisch inkorrekt (S. 22). Sie ist vermutlich durch Konstruktionsmischung entstanden: 1. . . . sofern der Mensch „es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, dass er sich nach ihr (d. i. der Triebfeder) verhalten will (resp. sich nach ihr zu verhalten)“; — 2. . . . sofern der Mensch „sie (die Triebfeder) sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will“.

[3]) Das Verhältnis, in dem Freiheit und Willkür, resp. „freie Willkür“ (Schweitzer 109) zu einander stehen, ist nicht klar. Hier z. B. erscheint die Freiheit zuerst als Eigenschaft der Willkür, dann — nach dem Semikolon — gelten beide als identisch.

Ist nun aber im Menschen das moralische Gesetz tatsächlich nicht Triebfeder, so wäre es völlig verfehlt und oberflächlich, daraus auf das Fehlen jeder moralisch-beurteilbaren Triebfeder zu schliessen. Die einfachste Überlegung zeigt vielmehr, dass hier eine dem Gesetz positiv entgegenwirkende Triebfeder Einfluss auf die Willkür gewonnen haben muss. Denn wie sollte sonst das Gesetz als Triebfeder ausgeschaltet sein? Also hat der Mensch diese entgegengesetzte Triebfeder (und damit die „Abweichung vom Gesetz") in seine Maxime aufgenommen. Und wir gewinnen das Resultat: ein Mensch, den das Gesetz nicht als Triebfeder bestimmt, wird von entgegengesetzter Triebfeder bestimmt; Indifferenz ist ausgeschlossen.

Unrecht haben aber auch die „Synkretisten". Denn setzen wir mit ihnen den Fall, dass der Mensch in einem gut ist, so ist er das, weil er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen hat. Diese aufs moralische Gesetz bezogene Maxime ist allgemein. Wäre nun der Mensch in einem andern Stück zugleich böse, hätte er also gleichzeitig eine gesetzwidrige Triebfeder in seine Maxime aufgenommen, so wäre die aufs Gesetz bezogene allgemeine zu einer Einzel-Maxime degradiert — was der Voraussetzung widerspricht. So behauptet denn die „rigoristische" Betrachtungsweise siegreich das Feld. Und mit Stolz legt sich Kant den Namen eines Rigoristen bei, einen Namen, „der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist" (21). Auf sittlichem Gebiet giebt es im letzten Grunde nur ein Entweder-Oder: entweder gut oder böse.[1]

4. Damit sind wir zum Ziel gekommen und haben das wichtige Resultat gewonnen: Der moralische Charakter des Menschen zeigt keine bunte Mischung oder Farblosigkeit, sondern eine bestimmte Farbe. „Die Gesinnung[2]) kann nur eine einzige sein." (24) Wir haben jetzt der kommenden Untersuchung ihren Weg fest vorgezeichnet und das Problem auf die Frage eingeengt: Ist die „angeborene" Gesinnung des Menschen gut oder böse? Ein Drittes giebt es nicht. Nach welcher Seite aber die Entscheidung fallen wird, ist bei dieser doppelseitigen Problemstellung noch nicht angedeutet. Wie wird das Urteil lauten? „Gut"? oder „Böse"? —

---

[1]) Die berühmte Auseinandersetzung mit Schiller trägt zur Lehre vom radikalen Bösen nichts bei.

[2]) Von hier an wird der Terminus „Gesinnung" eingeführt für den umständlichen „ersten subjektiven Grund der Annehmung der Maximen" (vorher schon einmal S. 21, Anm. 1).

Um völlig sicher zu gehen und jedes Missverständnis zu vermeiden, wiederholt Kant zum Schluss noch einmal, was mit dem Wort „angeborene" Gesinnung gesagt sein soll. Nämlich erstens: sie ist durch freie Willkür angenommen, doch nicht von irgend einem Zeit-Aktus der Willkür abzuleiten. Zweitens: sie gilt von der Gattung. Das erste steht nach der Voraussetzung fest; das zweite war dort auch als selbstverständlich hingestellt, während an dieser Stelle für den Beweis auf die Zukunft verwiesen wird. Zweifellos sachgemässer. Zugleich ein neues Zeichen für die Schwierigkeit, die Kant der Nachweis der Allgemeinheit des Bösen macht.

II. Die Anlagen zum Guten.

Wie also ist nun der Mensch? gut oder böse? — Doch nicht sofort kann die Antwort gegeben werden. Denn ich kann niemanden beurteilen, ohne zuvor seine Fähigkeiten und Anlagen zu kennen. Daher drängt sich uns die Vorfrage auf: welche Anlagen hat der Mensch?

1. Kant stellt die Anlagen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit hin, ohne zu sagen, wie er dazu gekommen ist. Woher kennt er sie? Denn kein Mensch hat sie je gesehen. Aus der Erfahrung hat er sie nicht; er hat sie daher, woher jeder — ob bewusst oder unbewusst — sie nehmen muss: aus dem Ideal. Natürlich müssen die Anlagen so sein, dass sie dem Ideal entsprechen. Im Keim ist schon die Vollendung gegeben. Anfang und Ende sind im Prinzip gleich. Die Anlagen gewinnt man daher durch Projizieren der gewünschten Zukunft in die Vergangenheit.

Nun, wie der Mensch sein soll, ist für Kant keine Frage. Trägt er doch in sich die Idee des guten Prinzips, das moralische Gesetz. Das mit dieser moralischen Bestimmung gegebene Ziel zu erreichen, ist seine Aufgabe — also muss er es auch können. Sittlich-gut soll er werden; also hat er solche Anlagen,[1]) die ihn dazu befähigen, sein Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür — denn nur die Anlagen, die sich unmittelbar hierauf beziehen, können in Betracht kommen — sittlich zu vervollkommnen.

[1]) Von seinem sonstigen Gebrauch abweichend, giebt Kant die Definition von „Anlage" erst am Ende dieses Abschnittes. Vielleicht, um sie mit der Definition des „Hanges" eng zusammenzurücken?

Diese Anlagen müssen ursprünglich sein, nicht zufällig. Denn könnten sie weggedacht werden, so würde damit die Erreichung jenes Zieles völlig unmöglich, mithin das Wesen des Menschen zerstört.

2. Mustern wir also, was wir, vom Ideal ausgehend, als Anlage für den Menschen fordern müssen; und zwar als Anlage für jeden Menschen, die dem „Urmenschen" genau ebenso gebührt wie dem Kulturmenschen.

a) Die höchste Bestimmung des Menschen liegt auf moralischem Gebiet. Er hat sie erreicht, wenn das moralische Gesetz die für sich hinreichende Triebfeder seiner Willkür geworden ist. Also muss seine wichtigste Anlage die sein, dass er fähig und empfänglich ist, das moralische Gesetz als „für sich hinreichende Triebfeder der Willkür" zu achten.[1])

Der eigentliche Wert dieser in sich klaren Ableitung wird erst deutlich durch das, was darin implicite enthalten ist. Das Gefüge der einzelnen Gedanken, in denen Kant diesen Inhalt „auswickelt", ist ineinander geschoben. Die Auflösung ergiebt diese drei Gruppen:

Erstens. Der Wert des Zusatzes: Empfänglichkeit für die Achtung des moralischen Gesetzes „als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür". Man könnte denken, der wäre überflüssig, und es genügte, als Anlage einfach die Empfänglichkeit für die Achtung des Gesetzes anzunehmen. Aber dass diese durch ihre Einfachheit anziehende Bestimmung nicht ausreicht, zeigt folgende Überlegung: die Fähigkeit, das Gesetz zu achten, ist identisch mit dem moralischen Gefühl in uns. Da dies nun nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur Mittel zum Zweck ist, kann es nicht nur zur Bestimmung der ursprünglichen Anlagen dienen; denn nur Zweck und Anlage sind Wechselbegriffe.

Zweck der Naturanlage könnte man das moralische Gefühl (und damit die Achtung für das Gesetz) nur uneigentlich nennen; dann nämlich, wenn es Triebfeder der Willkür wird. Wird es

---

[1]) Sollte der merkwürdige Ausdruck „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz" nicht vielleicht bloss eine ungenaue Wendung sein an Stelle der eigentlich vorschwebenden „Empfänglichkeit für die Achtung für das moralische Gesetz (oder: des moralischen Gesetzes)?" So habe ich ihn aufgefasst. — Wie die Worte jetzt dastehen, können sie nur bedeuten: „Die Achtung ist empfänglich für das moralische Gesetz." (Sinn??)

er Triebfeder der Willkür, so geschieht das eben dadurch, dass
› freie Willkür es in ihre[1]) Maxime aufnimmt, d. h. es zur allein
rrschenden Triebfeder erhebt. Eine solche sittlich-gute Willkür
htet also tatsächlich das Gesetz „als für sich hinreichende Trieb-
ler". Damit ist bewiesen, dass diese Bestimmung schon der
ılage beigelegt werden muss.

Zweitens. Der Wert dieser Anlage. Kant begnügt sich mit
r kurzen Konstatierung, dass auf sie „schlechterdings nichts
ses gepfropft werden kann". Warum nicht? — Zunächst folgt
s dem Begriff der Anlage selbst: sie ist (eben weil sie Anlage
) unverlierbar. Während aber andere Anlagen, die keine direkte
ziehung aufs moralische Gesetz haben, gemissbraucht werden
nnen, wenn sie nämlich in Kollision mit sittlichen Zwecken ge-
ten, ist das hier ausgeschlossen: diese Anlage, die in der Fähigkeit
steht, das Gesetz unbedingt zu achten, kann ihrer Natur nach
› mit dem Gesetz in Widerspruch geraten. Sie würde sich
ıst selbst aufheben — was aber unmöglich ist.

Wie ausserordentlich viel diese Bestimmung für Kant be-
utet, leuchtet von selbst ein: von vornherein ist die sittlich-gute
undanlage des Menschen als unvertilgbar, noch mehr: als unver-
ırbar sicher gestellt und die endliche tatsächliche Suprematie
s Guten ermöglicht.

Drittens: „Persönlichkeit" und „Anlage auf dem Gebiet der
rsönlichkeit". Noch von anderer Seite (als unter No. 1) lässt
h endlich noch bestreiten, dass Kant die Anlage auf moralischem
biet richtig bestimmt habe. Die Anlage auf moralischem Gebiet
nnt er „Anlage für die Persönlichkeit". Wäre es nun nicht
ınn der Gegner einwenden) treffender, die Anlage für die
rsönlichkeit in die Idee des moralischen Gesetzes selbst und
ne Achtung zu setzen? statt in die Fähigkeit, das Gesetz als
: sich hinreichende Triebfeder zu achten? Ist nicht gerade das
› Grundanlage des Menschen, sofern er ein moralisches Wesen
, dass er die Idee des moralischen Gesetzes und Achtung davor
sich hat?

---

[1]) Vorländer ändert: „da dieses nur lediglich dadurch möglich wird,
s die freie Willkür es in ihre (Kant seine) Maxime aufnimmt". Ge-
s, so ist es grammatisch korrekt. Aber Kant schrieb eben nicht stets
rekt — wie übrigens jeder normale Mensch. Ihm schwebte offenbar
ensch" als Beziehungswort vor.

Nein, so einleuchtend das auch scheint, richtig ist es doch nicht. Denn was bedeutet hier „Persönlichkeit"? Es bedeutet,[1]) dass der Mensch frei und unabhängig von dem Mechanismus der ganzen Natur ist und als intelligibles Wesen den eigenen Gesetzen seiner praktischen Vernunft folgt. Denn mit der Freiheit ist die eigene Gesetzgebung der Vernunft notwendig verbunden (cf. Kr. d. pr. V. 39). Eins ist ohne das andere nicht möglich. Wir erkennen also: die Idee des moralischen Gesetzes ist identisch mit der Idee von der Art des Menschen[2]) als eines intelligiblen[3]) Wesens. Die Art des Menschen als eines intelligiblen Wesens ist aber nichts anderes als was Kant sonst seine Persönlichkeit nennt. So sind also die Idee des moralischen Gesetzes und die Persönlichkeit des Menschen Wechselbegriffe; und die Anlage auf den Gebiet der Persönlichkeit muss in etwas anderm gesucht werden.[4])

Ist nun zwar mit der Idee des Gesetzes und der Achtung davor die Freiheit (Persönlichkeit) eo ipso gegeben, so ist aber noch nicht damit gegeben, dass diese Achtung vorm Gesetz für

---

[1]) Kant setzt seine Definition der „Persönlichkeit" aus der Kr. d. pr. V. 105 stillschweigend voraus: Persönlichkeit ist die „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", dabei ist die Person „als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört".

[2]) „Menschheit" — dies Wort wird im 18. Jahrh. vom Menschen gebraucht, „in Bezug auf sein allgemeines, ihn als Menschen kennzeichnendes Wesen und Leben" (Grimm, Deutsches Wörterbuch VI, 2077), es bedeutet also etwa Menschentum, Menschenwesen und entspricht den griechischen Bildungen auf ότης. Dort sind auch zwei Belegstellen aus Kant beigebracht. Die bekannteste sonst ist die Stelle im Faust 4406: „Der Menschheit ganzer Jammer fasst mich an" (cf. Hildebrand, Vom deutschen Sprachunterricht 1901, S. 229). Der Gegensatz von Mensch- und Tierheit bei Schiller (Künstler 184): „Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn." In der Rel. i. d. Gr. findet sich das Wort (ausser im Abschnitt über die Anlagen) noch Reclam 28. 32. 61. 67. 84*. 85*. 86 (2 mal), 151*; überall im qualitativen, nicht im quantitativen Sinne.

[3]) Eine Betrachtung, die aufs Intelligible geht, nennt Kant **intellektuell** (40, Anm.), die aufs Sensible geht, heisst empirisch. Dies Stichwort fehlt in Vorländers Register.

[4]) Ostermeyer (15) dagegen findet, dass ein Unterschied zwischen Persönlichkeit und Anlage für die Persönlichkeit sich nicht feststellen lässt. Er wird, wie mir scheint, durch die philologische Missdeutung des Ausdrucks „Anlage **für** die Persönlichkeit" irre geführt. Darüber siehe S. 321, Anm. 2.

sich hinreichende Triebfeder unserer Maxime wird. Die Fähigkeit also, das Gesetz als für sich hinreichende Triebfeder der Willkür zu achten, ist etwas von der „Persönlichkeit" Unterschiedenes und nichts eo ipso Gegebenes. Ist diese Fähigkeit — wie bewiesen — gleichwohl vorhanden, so muss sie daher als „Zusatz" zur Persönlichkeit bezeichnet werden. Und wir sind berechtigt, sie als Anlage zur Förderung[1]) der Persönlichkeit in Anspruch zu nehmen.

Noch einmal: Anlage für die Persönlichkeit bedeutet nicht, dass der Mensch Anlage hat, eine Persönlichkeit zu werden[2]) (im Sinne des heutigen Schlagwortes). Vielmehr: jeder Mensch ist eo ipso Persönlichkeit, nämlich als moralisches, intelligibles Wesen. Als Persönlichkeit sind ihm bestimmte Aufgaben gestellt; diese sittlichen Aufgaben zu erfüllen, ist ihm eine wichtige Anlage verliehen, ohne die ihm die geforderte Leistung viel schwerer, wenn nicht gar unmöglich wäre — die Anlage nämlich, für die Achtung des moralischen Gesetzes als für sich hinreichender Triebfeder empfänglich zu sein. Sie ist selbst übrigens noch nicht moralisch bestimmt, ermöglicht dem Menschen aber die Erwerbung eines sittlich-guten Charakters.

b) Aber nicht bloss als persönlich-moralisches Wesen hat der Mensch die Aufgabe sich auszubilden, sondern auch die Kräfte der Vernunft, die er als Mensch, und die Kräfte des physischen Lebens, die er als animalisches Wesen hat, soll er zur Vollendung entwickeln. Er muss also auch auf diesen — nicht moralischen — Gebieten mit entsprechenden Anlagen ausgerüstet sein.

Am einfachsten sind die Anlagen, die der Mensch als Tier hat, zu bestimmen. — Zur Ausbildung des animalischen Lebens gehört eine Anlage, die sich das zum Ziel setzt oder doch unbewusst auf dies Ziel losstrebt: Das ist die physische, bloss mechanische (instinktive) Selbstliebe.

Sie äussert sich in dreifacher Richtung: das Leben sich selbst zu erhalten, es auf die Nachkommen fortzupflanzen und endlich durch Gemeinschaft mit anderen Wesen seinesgleichen es

---

[1]) „Zum Behuf" der Persönlichkeit bedeutet offenbar zur Förderung, cf. Grimm, Wörterbuch I, 1343.

[2]) So scheint es Ostermeyer zu fassen. Doch bedeutet „Anlage für die Persönlichkeit" bei Kant nicht „Anlage zur Persönlichkeit", sondern etwa: „Anlage für die Ausbildung der Persönlichkeit", „Anlage auf dem Gebiet der Persönlichkeit".

gewissermassen zu steigern. Diese Anlage und diese Triebe, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, fallen als Naturgaben unter kein moralisches Urteil.

Doch können sie zum Sittlichen in Beziehung treten. Auf welche Weise das geschieht, lässt sich, wenn Kant es auch nicht ausdrücklich erläutert, aus seinen Worten entnehmen. Denn ihr Verhältnis zum Bösen deutet er an. Indem er nämlich der landläufigen Meinung entgegentritt, die in diesen sinnlichen Anlagen den Ursprung des moralisch Bösen zu suchen gewohnt ist, behauptet er dagegen: die Laster entspriessen nicht von selbst aus diesen Trieben als ihrer Wurzel (dann wären sie ja Naturprodukt), sie werden darauf „aufgepfropft". Und zwar auf jeden Teil ein entsprechendes Laster „der Rohigkeit der Natur", deren jedes sich bis zur höchsten Abweichung vom Naturzweck, d. i. zum „viehischen Laster" der Völlerei, der Wollust oder der wilden Gesetzlosigkeit entwickeln kann.

Was meint Kant mit diesem „Aufpfropfen"? Das aus der Gärtnersprache genommene, doch ins Schlechte gewandte Bild zeigt es deutlich: ein Naturstamm wird durch Einfügung eines Reises verunedelt. Die sittlichen Triebe und die physische Selbstliebe sind weder gut noch böse. Sonst müssten ja die Tiere, weil sie von diesen Trieben geleitet werden, lasterhaft sein. Aber gerade, weil bei ihnen diese Triebe unangefochten alleinherrschend sind, fallen sie überhaupt unter kein sittliches Urteil. Gutes oder Böses folgt nicht aus den Trieben, sondern erst aus ihrer Unterordnung oder ihrem Widerspruch gegen die höheren, sittlichen Zwecke der Vernunft. Und die Schuld daran trägt nicht — um gleich ganz deutlich zu sein — die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft.

Folgt nun hieraus nicht auch, dass die Tugenden diesen Trieben „aufgepropft" sein müssen, indem der Naturstamm durch Einfügung eines Reises veredelt wird? Kant zieht diese verlockend scheinende Konsequenz nicht. Ich denke, aus folgenden Gründen: er meinte, der Naturzweck (den er hier einführt) stehe im letzten Grunde in Einklang mit dem sittlichen Zweck. Und zugleich hatte er so eine völlige Gleichberechtigung des Guten und Bösen vermieden; denn ihm kam alles auf die höhere Berechtigung des Guten an.

Endlich der Mensch als vernünftiges (doch noch nicht moralisches) Wesen. Die Unterscheidung des vernünftigen Wesens

vom moralischen, die Kant (in der Anmerkung) eingehend rechtfertigt, ist durchaus begründet. Nur der Name, den er im Gegensatz zur „Tierheit" wählt, ist nicht sonderlich glücklich geprägt: „Menschheit (= Menschentum)[1]) unter Ausschluss des Wichtigsten am Menschen, der Moralität![2])

Die Anlage, die den Menschen befähigt, seine Aufgaben auf diesem Gebiete zu erfüllen, ist auch noch die Selbstliebe; aber jetzt nicht mehr die mechanische, sondern die vergleichende:[3]) der Mensch beurteilt sich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich. Daher ergiebt sich der den sinnlichen Trieben entsprechende geistige Trieb, „sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen". Zunächst geht dies Streben nur auf Gleichheit: „keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis, dass andere darnach streben möchten."

Auch hier ist das Verhältnis zum Sittlichen ebenso wie auf dem Gebiet der Tierheit. Die „Laster der Kultur" entspriessen aus der „Neigung, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen", nicht von selbst als einer natürlichen Wurzel. Wohl bringt diese Neigung lebhaften Wetteifer.[4]) Aber die Natur wollte die Idee dieses Wetteifers, der aus der vergleichenden Selbstliebe entspringend doch die Wechselliebe nicht ausschliesst, nur „als Triebfeder zur Kultur brauchen". Dass dann die Wechselliebe verletzt wird, liegt nicht am Wetteifer, also nicht an der Anlage,

---

[1]) Über „Menschheit" siehe S. 320, Anm. 2.

[2]) Aber welchen Terminus hätte Kant prägen sollen? Am natürlichsten ergiebt sich die Stufenleiter: Tierheit, Menschheit, Göttlichkeit (resp. Gottheit). Aber dass Kant diesen letzten Ausdruck, durch den der Sinn von „Menschheit" wenigstens etwas besser beleuchtet und sichergestellt würde, auf den Menschen nicht anwenden konnte und wollte, ist klar.

[3]) Hier ist der Punkt, an dem Kants ethischer Individualismus überwunden werden kann und auch von ihm selbst schon z. T. überwunden ist. Im Anfang des 3. Stücks (S. 96, 97) erklärt er die Macht des Bösen aus der Verbindung der Menschen und fordert zur Gegenwirkung eine entsprechende Vereinigung der Menschen unter dem guten Prinzip. Also: die Kraft des moralisch Guten und Bösen wächst durch die Gemeinschaft. Damit ist das ethische Individuum aus seiner Isoliertheit gelöst. — Übrigens wird doch wohl bei jeder Betrachtung das Individuelle die Grundlage bilden müssen, der Zusammenhang mit der Gesamtheit das Sekundäre.

[4]) Auch „Eifersucht" und „Nebenbuhlerei" gelten hier als vox media.

sondern das hat andere Gründe. Die in Verbindung mit der Anlage auftretenden Laster gehören also nicht wachstümlich zu ihr, sondern sind „aufgepfropft“. Sie bedeuten eine Verletzung auch des Naturzweckes. Da die Tugend umgekehrt den Naturzweck nicht verletzt, sondern ihn intakt lässt, kann auch hier nicht gesagt werden, dass die Tugend der Anlage aufgepfropft sei. Tugend und Natur sind in dieser Hinsicht wahlverwandt.

3. Inwiefern sind das alles nun Anlagen zum Guten? Zuerst negativ:[1]) denn sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetz. Dies ist nach dem eben Gesagten für die Anlagen auf nichtmoralischem Gebiet ebenso deutlich, wie für die auf moralischem Gebiet selbstverständlich.

Aber auch positiv sollen sie die Befolgung des Guten fördern. Und dies ist denn doch für die Anlagen auf nicht-moralischem Gebiet keineswegs selbstverständlich. Kant erwähnt hier auch mit keiner Silbe, wie er sich diese positive Förderung des Guten denkt. Er hätte es tun sollen. Denn wenn er auch damit recht hat, diese nicht-sittlichen Anlagen nicht für die Quellen des Bösen zu halten, so musste er doch seine gegenteilige Meinung, dass diese Anlagen das sittlich Gute nicht bloss nicht hindern, sondern sogar fördern (NB. nicht: hervorrufen), zum mindesten begründen. Er hat es nur ganz gelegentlich getan.[2]) In anderem Zusammenhange sagt er einmal, dass die natürlichen Neigungen „zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben“ (35). Die positive Förderung des Guten also besteht darin, dass die natürlichen Neigungen dem sittlichen Willen Widerstände bieten (d. h. passiv) und ihm so Aufgaben stellen, die zur Anspannung der sittlichen Kräfte nötigen und so die Kraftleistung steigern. — An dieser Stelle (S. 27) hat Kant eine solche Andeutung unterlassen.

Damit ist der Kreis der Anlagen zum Guten umschrieben; und es erhebt sich die Frage: Giebt es auch Anlagen zum Bösen?

---

[1]) Kant erlaubt sich hier wieder eine unschädliche Ungenauigkeit. Statt „alle diese Anlagen sind nicht allein negativ gut“ könnte es korrekter heissen: „sie sind nicht allein negativ Anlagen zum Guten“. Sofort übrigens drückt sich Kant wieder korrekt aus (in der Entgegensetzung: positiv Anlagen zum Guten).

[2]) Von Ostermeyer ist das übersehen.

III. Der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur.

(Der Mensch als Glied der intelligiblen Welt.)

Giebt es auch Anlagen zum Bösen?

1. Die Antwort muss lauten: In dem Ideal hat das Böse keine Stätte. Es kann also aus der menschlichen Natur weggedacht werden; es kann also nicht als ursprünglich, ja überhaupt nicht als Anlage vorgestellt werden. Eine Anlage zum Bösen ist ein Unding.

Gegen diese glatte Antwort lässt sich nichts einwenden; aber mit ihr wird die Sache erst verwickelt, eine Lösung fast aussichtslos. Denn nur um so lauter und dringlicher macht sich die Frage geltend: Wie kommt bei lauter Anlagen zum Guten trotzdem das Böse in den Menschen? — Denn dessen Vorhandensein lässt sich unmöglich leugnen; es ist eine zu reale Macht. Und geht man nicht vom Ideal, sondern von der Erfahrung aus und den Tatsachen, trifft man das Böse, wie man annehmen darf,[1]) in allen Menschen an, — wird man dann nicht mit Notwendigkeit darauf geführt, die eben abgelehnte Anlage zum Bösen dennoch zu fordern?

Was ist in dieser Schwierigkeit zu tun? Zunächst: die Schwierigkeit selbst als solche zuzugeben. Üblicher wäre es wohl, die Richtigkeit einer der beiden Betrachtungsweisen anzuzweifeln, um so die Schwierigkeit zu umgehen; nicht so Kant. Seine Eigenart ist es gerade, den Dingen direkt zu Leibe zu gehen. So lässt er auch hier beiden Betrachtungsweisen ihr Recht; sie besagen:

1. eine Anlage zum Bösen giebt es nicht;

2. das Böse ist tatsächlich im Menschen vorhanden (und zwar in allen). Oder kürzer: Das Böse ist zufällig und doch allgemein. Muss dies zugegeben werden (und dagegen hilft kein Sträuben), so muss eben eine Fähigkeit zu Grunde liegen, die beides — die Allgemeinheit und Zufälligkeit — erklären kann. Die gilt es zu suchen. — Eine Neigung zum Bösen also ist, wenn auch zufällig, so doch unleugbar vorhanden. Also muss irgend ein Grund im Subjekt liegen, der sie möglich macht. Für einen solchen „subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist", prägt Kant den Terminus „Hang". Wie die Anlage, ist er mit der Geburt gegeben. Wichtiger

[1]) Die Allgemeinheit des Bösen erscheint bei Kant im Grunde als anerkanntes Zugeständnis.

aber noch ist der Unterschied des Hanges von der Anlage: er ist nicht im eigentlichen Sinne „angeboren"; im Gegensatz zu dieser Naturgabe wird er als durch Freiheit erworben vorgestellt.

Zu dieser Bestimmung, das sehen wir, ist Kant nicht aus Willkür oder aus purer Freude an verschnörkelter Systematik gekommen, sondern unter dem Notzwang des Dilemmas.[1]

Hieraus erklärt es sich von selbst, weshalb Kant den Gedanken eines Hanges zum Guten nur leicht streift — den konnte er hier nicht verwerten — und sich sofort dem Hang zum Bösen zuwendet. Denn nur dem Bösen zuliebe ist dieser Terminus geschaffen, und darauf konzentriert sich Kants ganzes Interesse.

Worin besteht nun der Hang zum Bösen? und wie lässt er sich bestimmen? — Das Böse besteht in der Abweichung vom Gesetz der Maxime nach. Der Hang zum Bösen[2]) muss demnach in dem Grund bestehen, der dem Einzelsubjekt diese Abweichung ermöglicht. Die nähere Beschreibung dieses „Grundes" und seine Unterarten ergeben sich natürlich nicht aus dem Ideal, auch nicht aus der Erfahrung, sondern aus der begrifflichen Konstruktion. Denn dreifacher Art, wie die Abweichung vom Gesetz selbst, wird auch der Grund sein müssen, der beim Einzelsubjekt die Abweichung seiner Maximen vom moralischen Gesetz ermöglicht;

---

[1]) Diesen Ursprung muss man beachten. Löst man die Definition des Hanges und namentlich seines Unterschiedes von der Anlage aus dem Zusammenhang, so kann es scheinen, als habe Kant nie eine willkürlichere Bestimmung aufgestellt, während er gerade umgekehrt nirgends so gebunden war wie hier. Daher das Geschraubte des Satzes, das von jeher aufgefallen ist: „Er (der Hang) unterscheidet sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von den Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann." — Übrigens der Begriff „Hang" steht hier an der Spitze der Erörterung. Kant hat aber wohl erst den „Hang zum Bösen" gefunden und daraus dann diesen Begriff abgeleitet.

[2]) Der Satz vom Hange zum eigentlich Bösen ist ungenau. Rein grammatisch ergiebt sich nach Ausscheidung der Nebensätze dies Gerippe: Das moralisch Böse (zu dem ein Hang im Menschen existiert) muss in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen, und es (das Böse) wird . . . ein natürlicher Hang . . . genannt werden. Dem Sinne nach aber scheint der Hang zum Bösen Subjekt sein zu müssen. Also: Der Hang zum Bösen besteht in dem subjektiven Grunde und er wird natürlicher Hang genannt. Diese Deutung habe ich oben verwertet. Die entsprechende Textveränderung welcher statt welches) will ich übrigens nicht vorschlagen.

Kant führt dafür die Bezeichnungen Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit ein.

2a) Erstens: Der Mensch nimmt die gesetzmässige Triebfeder (nach Form und Inhalt) in seine Maxime auf; er ist aber zu schwach, sie zu befolgen. Zweifellos: der Grund dieser Erscheinung kann nichts andres sein als die Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens. Darin hat Kant Recht. Aber auch in der Beurteilung dieser Schwäche?

Im eigentlichen Sinn böse ist (nach der Erörterung in der Einleitung) nur die Maxime, die Gesinnung; nicht die Tat. Hier liegt der Fall nun offenbar so, dass die Handlung zwar gesetzwidrig ist, die Maxime aber gesetzmässig. Daher müsste, glaube ich, Kants Urteil so lauten: Wenn auch eine gesetzwidrige Tat vorliegt, so ist der Mensch der vorhandenen gesetzmässigen Maxime wegen dennoch gut. Ein Hang zum Bösen kann hier nicht angenommen werden; denn die gesetzwidrige Tat kam ja trotz der gesetzmässigen Gesinnung, trotz des „Hanges zum Guten" zustande. — Hier tritt deutlich die grosse Schwierigkeit zu Tage, auf die schon oben hingewiesen wurde: der Zusammenhang zwischen der intelligiblen und der sensiblen moralischen Welt ist unsicher; beide unterliegen verschiedenen Massstäben. Kant hat die Verschiedenheit der Massstäbe dazu verwertet, um mit allem Ernst die Gesinnung als das allein Wertvolle zu proklamieren und dem bloss legalen Menschen die stete Mahnung vorzuhalten, dass der Mensch bei lauter empirisch-guten Taten dennoch intelligibel-böse sein kann. Mit Recht. Aber aus dieser Verschiedenheit der Massstäbe folgt doch auch das umgekehrte Urteil: bei empirisch-bösen Taten[1]) kann der Mensch dennoch intelligibel-gut sein. Und dies Urteil ist in dem vorliegenden Fall anzuwenden; wo bei wirklich gesetzmässiger Maxime doch eine gesetzwidrige Tat herauskommt, ist der Mensch (der Gesinnung nach) gut. Diese Milde ist die notwendige Ergänzung zu jener Strenge. Es liegt in Kants Charakter und es verleiht seiner Moral die eigenartige Herbigkeit, dass er sich scheut, diese — dem Missbrauch leicht

[1]) Man muss sich daran erinnern, dass der Mensch, rein empirisch betrachtet, gut und böse zugleich sein kann und es auch tatsächlich ist. Damit ist über den intelligiblen Charakter nichts ausgesagt. Das scheint Kant hier ausser Acht zu lassen. Während nur die bewusste böse Handlung wirklich „böse" (intelligibel) ist, scheint er das Urteil hier auf jede empirisch-böse Handlung auszudehnen.

ausgesetzte — Konsequenz[1]) zu ziehen. Es ist derselbe Missbrauch, dem auch die christliche Ethik leicht unterliegt, wenn sie durch das alleinige Betonen der Gesinnung den Wert der sichtbaren Werke auf Null herunterdrückt. Aber Missbrauch hebt den Gebrauch nicht auf: die Möglichkeit der sittlichen Besserung gründet sich auf diese Erkenntniss (wie im V. Abschnitt Kant selbst es ausführt).

Kant kommt über diesen Anstoss hinweg mit dem Satz, der die Klage des Paulus über die verhängnisvolle Schwäche des Menschen in die Sprache der Kantischen Philosophie übersetzt: „Ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung)." Gewiss, so ist es. Aber wie kommt's, dass beim Übergang von der Maxime zur Tat schliesslich die Tat der Maxime nicht entspricht? Gerade bei Kant bleibt das unverständlich. Erscheint es doch immer so, als brauche die Willkür nur die richtige Triebfeder in ihre Maxime aufzunehmen, dann ergebe sich das Weitere von selbst. Hier aber liegt der Schaden nicht an einer fehlerhaften Maxime, sondern daran, dass die Willkür ihre Maxime nicht zur Geltung bringen kann; sie muss einer ausser ihr liegenden Macht weichen. Damit ist die spröde Allmacht der Willkür arg beeinträchtigt.

Sie liesse sich nur retten — und das mag Kant vorgeschwebt haben —, wenn man annehmen könnte, dass bei dem beschriebenen Fall die Willkür gewissermassen im letzten Augenblick ihre Maxime ändert. Dann aber wäre dieser Fall nicht mehr verschieden vom dritten: die Willkür ordnet die Triebfeder aus dem Gesetz andern Triebfedern, nämlich aus den Neigungen, unter.

Wie man also die Sache auch ansieht, so viel jedenfalls steht fest: die Schwäche erklärt Kant mit Unrecht für einen Hang zum Bösen und selbst für böse. Denn der Grund der empirischen Tat

---

[1]) Diese Konsequenz ist nicht willkürlich, sondern sie folgt mit Notwendigkeit aus Kants Grundsatz. Paulsen z. B. formuliert ihn so: „Gut ist — für Kant — ein Wille allein wegen seiner formalen Bestimmtheit durch das Gesetz, nicht aber um dessen willen, was er will oder was durch ihn bewirkt wird" (S. 346). Ist aber das Resultat, das beim Handeln herauskommt, gleichgültig, so hebt auch ein gesetzwidriges Resultat die Güte des Willens nicht auf.

liegt nicht in der Gesinnung, sondern sie kommt geradezu im Widerspruch zur Gesinnung zustande.

Die zweite Form der Abweichung vom Gesetz ist die, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht getan werden. Den Grund für diese Art der Gesetzwidrigkeit leitet Kant einwandfrei ab: die Willkür nimmt das Gesetz wohl dem Inhalte (dem Objekt) nach als alleinige Triebfeder in ihre Maxime auf, aber nicht der Form nach: sie bedarf noch anderer Triebfedern, die nicht im Gesetz liegen, um die Forderung des Gesetzes zu erfüllen. Ein solcher Mensch aber ist der Maxime nach unlauter. Und der zu Grunde liegende Hang zur Unlauterkeit ist tatsächlich ein Hang zum Bösen.

Drittens: am ärgsten ist die Abweichung vom Gesetz, wenn die Willkür das Gesetz weder dem Inhalt noch der Form nach als alleinige Triebfeder in die Maxime aufnimmt. Völlig ausschalten kann der Mensch diese moralische Triebfeder nicht, weil — wie aus dem Abschnitt über die Anlagen noch erinnerlich — das moralische Gesetz und das moralische Gefühl zum Wesensbestand jedes Menschen gehören; also liegt das Böse in der Umkehrung[1]) der Ordnung der Triebfedern, nicht in dem Alleinvorhanden-sein der bösen Triebfedern. Dieser Hang wird mit Recht als Hang zum Bösen beurteilt.[2])

b) Soweit der Hang zum Bösen im Einzelsubjekt. Wie steht's nun mit dem Gattungscharakter? Kant geht darüber mit einem einzigen Satz hinweg: „Man wird bemerken: dass der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird, welches auch geschehen muss, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, dass er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll“ (30). Das kann doch nur heissen: der Hang

---

[1]) Tatsächlich ist hiermit die Erklärung des Wesens des Bösen, die erst im nächsten Abschnitt (S. 37) erfolgt, vorweggenommen.

[2]) Gleich hier erläutert Kant die Bedeutung, die der am intelligiblen Menschen aufgestellte Hang zum Bösen für den wirklichen Menschen hat, der beides ist: sensibles und intelligibles Wesen. Nämlich S. 29 die letzten 4 Zeilen und S. 30, 2. Abs. Dieselbe Betrachtung kehrt (S. 37) im nächsten Abschnitt wieder und steht dort an der richtigen Stelle. Man lernt daraus zweierlei: erstens, wie schwierig es ist, den Menschen ganz isoliert als intelligibles Wesen zu betrachten; zweitens, wie unendlich viel Kant daran liegt, den sensiblen Menschen, namentlich den sensibel-guten (d. i. den legalen) dem Massstab der reinen Vernunft zu unterwerfen.

zum Bösen ist im Vorhergehenden so bestimmt, dass nichts hindert, ihn auch im besten Menschen anzunehmen. Er wird, um die Allgemeinheit zu erklären, angenommen, nicht eigentlich bewiesen.

Der Hang zum Bösen ist also von Kant konstruiert, um vor allem die Allgemeinheit des Bösen zu begründen. Daher kommt es, dass er — wie in der Erörterung über die Gebrechlichkeit gezeigt ist — nicht rein im Intelligibeln sich hält, sondern noch — seinem Ursprung zufolge, seiner Bestimmung zuwider — aufs Sensible schielt.[1]

c) Aber nun die wichtigste Frage. Die Anlagen zum Guten waren selbst moralisch nicht bestimmt, ein Instrument, das die Willkür seinem Zweck entsprechend oder zuwider gebrauchen kann. Gilt das auch vom Hang zum Bösen? oder ist er moralisch bestimmt?

Da das Böse aus Freiheit entspringt, so kommt der Mensch hier nur als moralisch-freies, nicht als physisch-unfreies Wesen in Betracht. Danach muss auch der Charakter des Hanges bestimmt werden. Da nun ein physischer Hang zu irgend einem Gebrauch der Freiheit ein Widerspruch wäre, so kann ein Hang, also auch der Hang zum Bösen, „nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben" (31), er muss also selbst moralisch bestimmt sein.

Hier erhebt sich nun ein neues Hindernis. Böse im sittlichen Sinn, zurechnungsfähig ist nur die eigne Tat. Der Hang aber, scheint es, ist selbst nicht Tat, vielmehr eine subjektive Bestimmung der Willkür, die jeder Tat vorhergeht. Und es scheint also, als müsse sich der Begriff „Hang zum Bösen" durch Selbstwiderspruch (moralisch böse, aber nicht Tat) auflösen. Er müsste es auch, wenn es nicht noch einen letzten Ausweg gäbe: den Ausdruck Tat in doppeltem Sinne[2]) aufzufassen. Im landläufigen Sinne nämlich

---

[1]) Besonders deutlich zeigt sich das Schielen aufs Sensible, wenn die im Text gegebene Interpunktion richtig ist, nach der „(den Handlungen nach)" durch Komma von „dem besten" geschieden ist. Der Sinn wäre dann: der Hang zum Bösen wird den Handlungen nach aufgestellt, d. h. er zeigt und verrät sich in den Handlungen, — während es doch gerade darauf ankommt, den Hang nicht in den Handlungen, sondern in der Gesinnung zu konstatieren. So druckt Kehrbach nach Anleitung der 1. Ausgabe. Anders Rosenkranz-Schubert X, 33 und Vorländer 30: „auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird." — Übrigens ändert die verschiedene Beziehung der streitigen Worte kaum etwas an dem Sinn.

[2]) Vorländer nimmt eine unnötige Textänderung vor; statt „in zweierlei verschiedener Bedeutung" druckt er „in zweierlei verschiedenen Bedeutungen".

bedeutet „Tat" denjenigen Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen ihrer Maxime nach der (gesetzentsprechenden oder gesetzwidrigen) Maxime gemäss ausgeübt werden. Kant will den Ausdruck aber auch von der sensiblen Welt auf die intelligible übertragen (wie früher „Natur" und „angeboren") und ihn verstehen „von demjenigen Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetz gemäss oder zuwider) in die Willkür aufgenommen" wird. Und in dieser zweiten Bedeutung wird er auf den Hang angewandt. Der Hang zum Bösen also ist — und nun führt Kant jenen berüchtigten Terminus ein — er ist „intelligibele Tat"; von der sensiblen Tat dadurch unterschieden, dass sie nicht empirisch, in der Zeit ist, sondern bloss „durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar". Während in der sensiblen Welt der Hang etwas Zuständliches und die Tat etwas Einmaliges bezeichnen, wird es durch das Aufhören jeder Zeitbestimmung im Intelligibeln möglich, Hang und Tat gleichzusetzen: der Hang zum Bösen ist „Tat", nicht durch „Tat" erworben.

Damit ist der Kern der Erörterung abgeschlossen. Kant fügt noch eine Rechtfertigung seines Sprachgebrauchs bei und hat schon eine wichtige Folgerung fürs sensibel Böse eingeschaltet.

Zuerst der Sprachgebrauch. Wie kann man eine „Tat" einen blossen Hang nennen? Kant sagt, er nennt sie so „vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten", der sensibeln Tat; das heisst offenbar, weil sie weniger sinnenfällig ist.

Wichtiger ist das andere: Kant hatte oben den Hang als zum Gattungscharakter gehörig, als „angeboren" aufgestellt. Lässt sich das nun auch von einer „Tat" sagen? Gewiss; wenn man sich nur an den verabredeten Sinn dieses Ausdrucks hält. Obwohl die intelligible Tat selbst verschuldet ist, kann sie doch passend „angeboren" genannt werden, weil sie dem im eigentlichen Sinne Angeborenen in zwei Stücken gleicht: sie[1]) kann nicht ausgerottet

[1]) Wie schwierig es ist, sich von diesen Vorgängen, die bei Ausschluss aller Zeitbedingungen im Intelligibeln doch keine eigentlichen Vorgänge sind, eine Vorstellung zu machen, wie unwillkürlich die Vorstellung, die mit den betreffenden Ausdrücken auf sensiblem Gebiet verbunden ist, auch fürs Intelligible nachwirkt, zeigt sich bei Kant selbst, nämlich in einer leichten stilistischen Unebenheit. Es widerstrebte ihm vermutlich, zu sagen, dass eine Tat angeboren sei, dass eine Tat nicht ausgerottet werden könne; so half er sich mit einem Subjektswechsel: die erste (Tat) heisst . . . ein blosser Hang und angeboren, weil er (grammatisch richtig wäre: sie) nicht ausgerottet werden kann.

werden (darüber später 53) und man kann von ihr keinen Grund angeben. So wenig wir sagen können, warum der Mensch z. B. fünf Finger hat, so wenig können wir sagen, „warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene Tat ist".

Zugleich hat Kant, das rein Intelligible verlassend und der Erörterung des nächsten Abschnittes vorgreifend, den Zusammenhang des Intelligibel-Bösen mit dem Sensibel-Bösen angedeutet. Der Satz lautet: Die intelligible Tat ist „der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben (d. i. dem Gesetz, das im Vorhergehenden nicht genannt ist, aber in „gesetzwidrig" steckt) widerstreitet und Laster genannt wird". Also: jede sensibel-böse Tat hat ihren Grund in der intelligibel-bösen Tat. Aber dieser lückenlose Zusammenhang zwischen sensibler und intelligibler Tat kann, wie schon berührt, nicht aufrecht erhalten werden; er kann nach Kants eigenen Voraussetzungen nur für die bewusst gesetzwidrige sensible Tat gelten. Kant kann ihn nur deswegen so scheinbar zwingend konstruieren, weil er den moralisch-bösen Hang zum Bösen weiter ausdehnt, als es nach seinen eignen Voraussetzungen angeht; weil er ihn auch da findet, wo die sensible Tat zwar gesetzwidrig, die Gesinnung aber gesetzmässig ist.

3. Was hat nun Kant im Zusammenhang der Untersuchung damit gewonnen, dass er am Menschen diesen intelligibeln Hang zum Bösen aufstellt? — Der Form nach bietet dieser Abschnitt lediglich das Pendant zum Vorhergehenden: er gewährt Übersicht über das, was beim Bösen den Anlagen zum Guten entspricht. Indem er so die Kenntnis der Anlagen und Fähigkeiten vermittelt, entwickelt er das Material, auf Grund dessen dann das Urteil, ob der Mensch, wie er wirklich ist, gut oder böse sei, zu fällen ist. — Der Sache nach aber leistet der Abschnitt viel mehr. Indem er nämlich einen „angeborenen" Hang zum Bösen finden und ihn zugleich als moralisch böse beurteilen lehrt, bringt er die Entscheidung: „der Mensch ist böse". Und dies Urteil ist um so gewichtiger, weil es den intelligibeln Menschen, das eigentliche Objekt der moralischen Betrachtung, trifft. In der Tat: von dem „Verdammungsurteile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis" in diesem Abschnitt enthalten (40 Anm.). Daher sein eigentümlich schwebender Charakter: in der Form Vorverhör, in der Sache Urteilsfällung.

Was bleibt noch zu tun übrig, nachdem die Entscheidung getroffen ist? Zweierlei: zu sehen, ob der Mensch, wie er wirklich ist, diesem Urteil entspricht; und zu fragen, ob und wie weit sich der Ursprung des Bösen ergründen lässt. Dem sind die beiden nächsten Abschnitte gewidmet (bei Kant III und IV).

IV. Der Mensch ist von Natur böse.

(Der Mensch als Glied beider Welten, der sensiblen und der intelligiblen.)

Entspricht der Mensch, wie er wirklich ist und auf Erden erscheint, diesem Verdammungsurteil?

Damit verlässt die Untersuchung den schwierigen und schwankenden Boden des Intelligiblen und steigt herab auf den festen Boden der realen Wirklichkeit. Sie beschäftigt sich nicht mehr mit der intelligibeln Tat, sondern zunächst allein mit der sensiblen.[1])

1. Der Zweck dieses Abschnittes ist also, zu beweisen, dass der empirische Mensch wirklich böse ist, wie es nach Aufstellung des intelligibeln Hanges zum Bösen gefordert werden muss. Die Überschrift bringt diese These auf eine kurze Form. Und um jedes Missverständnis auszuschliessen, schickt Kant eine Erläuterung der These ihrem Inhalt nach voraus. Zweierlei nämlich wird damit behauptet, und zwei Fehldeutungen können leicht daran anknüpfen. Nicht behauptet wird, 1. dass der Mensch nur Böses in sich habe, und zweitens, dass er notwendig böse sei. Vielmehr soll damit dies gesagt sein. Erstens: Der Mensch ist sich des moralischen Gesetzes durchaus bewusst, hat aber doch zugleich die — wenn auch nur gelegentliche — Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Und zweitens: Er

[1]) Dass dies der beabsichtigte Gedankenfortschritt ist, zeigt die Schlussanmerkung zu diesem (III.) Abschnitt (S. 40), die seinen Inhalt auf die Erfahrung beschränkt, im Gegensatz zum II. Abschnitt. Doch ist der Inhalt mit diesem Gegensatz von empirischer und intellektueller Betrachtung nicht erschöpfend gegeben; denn Abschnitt III giebt in seinem 2. Teil die Synthese des intelligibeln und sensiblen moralischen Menschen. Der Gang der Untersuchung ist also der: Der Mensch erstens als intelligibles, zweitens als sensibles, drittens als intelligibel-sensibles Wesen.

kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders als böse beurteilt werden; d. h. man kann das Böse nur als subjektiv notwendig, nicht aber als objektiv notwendig in jedem Menschen voraussetzen. — Und wird diese Doppelthese bewiesen, dann sind also Zufälligkeit und Allgemeinheit des Bösen zugleich gegeben. Diese Kombination der sich sonst ausschliessenden Gegensätze muss dann veranlassen, nach einem tieferen Grunde zu fragen; denn sie ist nicht anders denkbar, als dass „der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit [1]) selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt“ ist. — Wegen dieser Einwurzelung können wir dann dies Böse „ein radikales Böses in der menschlichen Natur“ nennen, ohne übrigens dabei zu vergessen, dass es zugleich als angeboren und erworben gilt. — Der Inhalt der These ist damit beschrieben und zugleich der Weg angedeutet, den man zu ihrem Beweise einschlagen muss. Aber ist sie berechtigt?

2. Wir müssen die Erfahrung befragen. Lehrt sie, dass der Mensch böse ist? Oder mit den Worten der Begriffsentwickelung: kann er nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, als dass man annimmt, er habe, während er sich des moralischen Gesetzes bewusst ist, doch die gelegenheitliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen? Das ist jetzt die Frage. Oder vielmehr: es ist leider keine Frage mehr. Die Erfahrung schreit zu laut, als dass ein förmlicher Beweis nötig wäre. Ein kurzer Überblick über die Tatsachen der Erfahrung genügt.

Betrachten wir zuerst den Menschen im Naturstande! Er zeigt keine natürliche Gutartigkeit, wie man sie als Folge der Anlagen zum Guten erwarten sollte und wie gutmütig optimistische Philosophen aus ihrer Theorie heraus behaupten. Wir finden bei ihnen vielmehr „Auftritte von ungereizter Grausamkeit“, deren Bösartigkeit noch dadurch verstärkt wird, dass „kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat“. Und wie bei den Wilden, so ist's doch schliesslich auch noch in der zivilisierten Welt: „man sieht an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grosstaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen und dergl.) preisen, das bloss ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie be-

---

[1]) „Menschheit“ hat auch hier den oben festgelegten Sinn; cfr. S. 330, Anm. 2.

wirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zugute thun."

Der Naturstand nämlich — geht aus diesem Zusatz von 1794 hervor — wird durch den Übertritt in den gesitteten Zustand nicht aufgehoben, sondern er bleibt bestehen: gleichsam als erstes Stockwerk des Gebäudes, auf das nun der gesittete Zustand als zweites aufgesetzt wird.

Was hier geschildert wurde, giebt sich deutlich zu erkennen, als zu den Lastern „der Rohigkeit der menschlichen Natur" gehörig, die auf die Anlagen für die Tierheit aufgepfropft werden (vgl. oben S. 321 f.); und zwar zu denen, die in der „wilden Gesetzlosigkeit" ihre höchste Stufe erreichen. Es wäre ein leichtes, entsprechende Beispiele für die beiden andern, in ihrer höchsten Vollendung viehischen Laster der Wollust und Völlerei zu sammeln, die auch beide im Naturstand nicht eigentlich wurzeln, aber doch üppig gedeihen, und beide in den gesitteten Zustand hinübergenommen werden.

Und unter den Menschen im gesitteten Zustand, als vernünftigen Wesen, wiederholt sich dasselbe. Eine lange melancholische Litanei tönt uns entgegen: „von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer garnicht hehl haben." Das sind deutlich „Laster der Kultur", die auf die Anlage für die Menschheit aufgepfropft werden: die kränkendsten unter allen und so mannigfaltig und fast grenzenlos, dass Kant bei ihnen auf eine Klassifikation verzichtet hat.

Aus der Kombination dieser beiden Zustände ergiebt sich ein dritter: wenn nämlich Gemeinschaften, von denen jede für sich in gesittetem Zustand lebt, gegeneinander im Verhältnis des rohen Naturstandes stehen. Kant nennt ihn den äusseren Völkerzustand. Diese Gemeinschaften, die Staaten, haben es sich auch fest in den Kopf gesetzt, nie aus diesem Zustand der Kriegsverfassung herauszugehen; und ihre Grundsätze sind derart, dass noch kein Philosoph sie mit der Moral hat in Einklang bringen können. Das Ärgste aber ist, dass er auch keine bessern Grundsätze vorschlagen kann. So wird es erklärlich, dass dieser moral-

widrige Zustand als normal und gut empfunden wird.[1]) Und so kann man darüber klagen, aber nicht eigentlich sich wundern, „dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird“. Immer aber bleibt es ein besonders schlimmes Zeichen für die Unmoralität der Menschen, dass sie diesen unmoralischen Zustand garnicht als unmoralisch und überwindenswert ansehen.

Die Erfahrung lehrt also: auf der ganzen Linie entspricht das sensible Handeln des Menschen nicht dem Sollen, und es besteht ein „in der Zeit wirklicher Widerstreit der menschlichen Willkür gegen das Gesetz“ (nach S. 36). Die Allgemeinheit des Bösen als sensibler Tat steht fest.

Worin hat es seinen Grund? Ehe die treffende Antwort gegeben werden kann, müssen die beiden einfachsten und üblichsten Antworten geprüft und verworfen werden. — So üblich es ist, den Grund des Bösen (als Tat) „in der Sinnlichkeit und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen“ zu suchen, so leuchtet es doch nach allem bisher Entwickelten sofort ein, dass es verkehrt ist. Denn das Dasein der Sinnlichkeit hat der Mensch nicht zu verantworten; und durch Ausschaltung der „Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können“, würde der Mensch zu einem bloss tierischen Wesen herabgedrückt. Die andere Deutung fällt ins entgegengesetzte Extrem, wenn sie den Grund des Bösen in eine absolute „Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft setzt“. Denn die Aufhebung des moralischen Charakters, die damit wohl nicht beabsichtigt, aber tatsächlich vollzogen wäre, würde den Menschen in ein rein teuflisches Wesen verwandeln.

Der wahre Grund des Bösen muss vielmehr in der moralischen Vernunft selbst liegen, doch so, dass sie wohl getrübt, aber nicht gänzlich ausgelöscht erscheint. Bei dem Suchen nun nach einem dem moralischen Gebiete selbst angehörenden Grunde

---

[1]) Man ersieht übrigens hieraus, dass der Glaube an den ewigen Frieden für Kant notwendig ist. Da die unsittlichen Grundsätze bleiben, so lange es Einzelstaaten giebt, aber doch endlich überwunden werden müssen, so bietet sich nur eine Lösung: die Völker müssen als gesonderte Grössen aufhören und zu einer einzigen, allumfassenden Grösse zusammenwachsen.

bietet sich wie von selbst das Resultat des vorigen Abschnittes dar: der Hang zum Bösen. Dadurch ist nicht bloss dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden zusammengekettet, vor allem ist der sensible Mensch mit dem intelligiblen unlöslich verbunden.

Um ganz deutlich zu sein: von der Erfahrung ausgehend, wird man genötigt, einen Grund des sensibel Bösen zu postulieren, „der 1. indem er die Moralität des Subjekts betrifft, als selbstverschuldet ihm muss zugerechnet werden können“; der 2. indem er die Allgemeinheit des Bösen betrifft, so tief in die Willkür eingewurzelt sein muss, dass man sagen kann, „er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen“ (35). Mehr kann die empirische Betrachtung nicht leisten, namentlich nicht feststellen, ob dieser geforderte Grund des sensibel Bösen tatsächlich vorhanden ist. Hier tritt die intellektuelle Betrachtung ergänzend ein, indem sie den von ihr erkannten und erforschten Hang zum Bösen als das von der empirischen Betrachtung Gesuchte präsentiert. Das scheint so selbstverständlich, dass nach der Berechtigung dieser Kombination[1]) nicht erst gefragt zu werden braucht. Und doch ist die Gleichung zwischen der Forderung der empirischen und der Gabe der intellektuellen Betrachtung in einem Punkt zu beanstanden: es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass der Hang zum Bösen in der Kantischen Formulierung mehr enthält, als gefordert wird.

3. Den Grund des sensibel Bösen hat Kant also in dem intelligibel bösen Hang zum Bösen gefunden. Noch nicht ergründet[2]) ist die „eigentliche Beschaffenheit“, das Wesen des

---

[1]) Kant hat diese Verknüpfung, die ihm den wahren Grund des sensibel Bösen liefert, nur so nebenbei vollzogen, in der Ablehnung des ersten verkehrten Grundes. Wahrscheinlich schien sie ihm zu selbstverständlich. Er meinte, dass das „Dasein dieses Hanges zum Bösen . . . durch Erfahrungsbeweise . . . dargetan werden kann“ (36). Das „dass“ allenfalls, aber nicht das „Wie“. Es bleibt also immer noch nachzuweisen, dass der eine Hang mit dem andern identisch ist. Der Name thuts nicht; das gleiche aufgeheftete Etikett beweist nichts für gleichen Inhalt. — Dieselbe Verbindung des Sensibeln und Intelligibeln ist übrigens schon im vorigen Abschnitt (cfr. oben 332) versucht, nur vom andern Ende aus.

[2]) Im vollen Sinne trifft das nur für diesen Abschnitt zu; bereits in der Erörterung über den Hang zum Bösen trat an einer Stelle dieselbe Anschauung vom Wesen des Bösen hervor; allerdings nur kurz erwähnt. — Es zeigt sich: Abschnitt II und III behandelte im Grunde dasselbe Problem, nur hier vom Sensibeln, dort vom Intelligibeln ausgehend. Daher die vielfachen Berührungspunkte.

Bösen; und zwar kann dies nicht aus dem sensibel Bösen durch empirische Betrachtung gewonnen werden, sondern aus. dem Bösen überhaupt durch intellektuelle Betrachtung. Denn die beiden Grössen, um die sichs hierbei handelt, — freie Willkür und moralisches Gesetz — sind intelligibel. Die aprioristische Begriffsentwickelung ist diese:

Kraft einer moralischen Anlage würde jeder Mensch das moralische Gesetz eo ipso als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen und dadurch moralisch gut sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte.

Kraft der sinnlichen Naturanlage würde jeder Mensch sich von den Triebfedern der Sinnlichkeit leiten lassen und moralisch unbeurteilbar (rein tierisch) sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte. Nähme nun der Mensch die Triebfedern der Sinnlichkeit als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime auf, „ohne sich ans moralische Gesetz, welches er doch in sich hat, zu kehren so würde er moralisch böse sein".

Tatsächlich nimmt der Mensch nun beide Triebfedern in seine Maxime auf. Da er dadurch — wie früher gezeigt — nicht zugleich gut und böse werden kann, so kann der Unterschied von gut und böse nicht in der Verschiedenheit der Triebfedern liegen, sondern nur in ihrer falschen Ordnung: „welche von beiden er zur Bedingung der andern macht". Und „folglich ist der Mensch nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt"; speziell: dadurch, dass er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte".

Auf die Wesensbestimmung des Bösen folgen nun noch eine Reihe Erläuterungen zur Beurteilung des Menschen als eines Gliedes zweier Welten, der sensiblen und intelligibeln. Sie ergeben sich aus dem Vorhergehenden von selbst und haben etwas von der populären Sprache, die Vorländer am ganzen Werk rühmt (so auch Abschnitt V; übrigens auch mehrere Abschnitte der Kr. d. pr. V., selbst der Kr. d. r. V.). Ihr Zweck ist, zu betonen, dass der Mensch nicht nach den sensiblen Taten, sondern nach der intelligibeln Gesinnung beurteilt werden muss. Ihr Inhalt ist kurz der:

Erstens: Der Wert des Menschen hängt nicht an den legalen Handlungen, sondern an der Gesinnung. Legale Handlungen können auch bei verkehrter Ordnung der Triebfedern aus der Neigung entstehen: „Da dann der empirische Charakter gut,[1]) der intelligibele aber immer noch böse ist.“ Also eine eindringliche Mahnung zu sittlichem Ernst. Aber seinen vollen Wert erhält dieser Satz erst durch die Ergänzung und Umkehrung: Der Mensch kann seinem empirischen Charakter nach böse, dem intelligibeln Charakter nach aber schon gut sein. Kant hat diese Konsequenz nicht in dieser Form ausgesprochen; sie entspricht aber, denk ich, seinen Voraussetzungen.

Zweitens: Das Böse ist eine ausserordentlich gefährliche Macht. Denn es ist so eingewurzelt, dass es „durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“ ist. Aber andererseits ist der Widerstand auch nicht aussichtslos. Denn da der Mensch ein freihandelndes Wesen ist, so muss es möglich sein, das radikale Böse wenigstens zu überwinden. — Wie lässt sich das denken? Das radikale Böse kann nicht ausgerottet, aber überwunden werden? Der Mensch nach der Sinnesänderung — so zeigt der 5. Abschnitt — ist intelligibel gut und der Gesinnung nach ohne Schuld und ohne Böses; der neue Mensch ist ohne das radikale Böse, das haftet nur dem alten Menschen an. Aber trotzdem soll das radikale Böse unausrottbar sein? Eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeit scheint mir unmöglich zu sein.[2]) Sie entsteht dadurch, dass Kant den Hang zum Bösen zu grossen Inhalt und Umfang gegeben hat. Wenn auch diese begriffliche Konstruktion nicht völlig gelungen

[1]) Es ist deutlich, dass „gut“ hier nicht im Sinne der Kantischen Schulsprache, sondern im vulgären Sinne gemeint ist. Die beiden Glieder der Antithese (gut und böse) sind also inkommensurable Grössen.

[2]) Lässt man zunächst beide Bestimmungen Kants gelten, so kommt das Resultat heraus: dass der intelligibel gute Mensch etwas intelligibel Böses an sich hat, das ihn eo ipso intelligibel böse machen müsste. Also der vollendete Selbstwiderspruch. — Übrigens hat vielleicht Kant selbst ein Gefühl dafür gehabt, dass er mit seinem Hang zum Bösen übers Ziel hinausgeschossen hat. Wenigstens klingt der Satz, auf den ich oben Bezug nehme, wie eine leise Einschränkung und Zurücknahme: „Diese . . . vor jedem Guten . . . vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radikalen Bösen verstanden, u. s. w.“ (S. 74).

Vielleicht lässt sich die Schwierigkeit in dieser Richtung lösen: Das radikale Böse ist intelligibel, ist ausrottbar; das unausrottbare Böse ist sensibel, aber nicht mehr radikal. Doch bleibt es natürlich zweifelhaft, ob Kant mit einer solchen Formulierung zufrieden wäre.

kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders als böse beurteilt werden; d. h. man kann das Böse nur als subjektiv notwendig, nicht aber als objektiv notwendig in jedem Menschen voraussetzen. — Und wird diese Doppelthese bewiesen, dann sind also Zufälligkeit und Allgemeinheit des Bösen zugleich gegeben. Diese Kombination der sich sonst ausschliessenden Gegensätze muss dann veranlassen, nach einem tieferen Grunde zu fragen; denn sie ist nicht anders denkbar, als dass „der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit[1]) selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt“ ist. — Wegen dieser Einwurzelung können wir dann dies Böse „ein radikales Böses in der menschlichen Natur“ nennen, ohne übrigens dabei zu vergessen, dass es zugleich als angeboren und erworben gilt. — Der Inhalt der These ist damit beschrieben und zugleich der Weg angedeutet, den man zu ihrem Beweise einschlagen muss. Aber ist sie berechtigt?

2. Wir müssen die Erfahrung befragen. Lehrt sie, dass der Mensch böse ist? Oder mit den Worten der Begriffsentwickelung: kann er nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, als dass man annimmt, er habe, während er sich des moralischen Gesetzes bewusst ist, doch die gelegenheitliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen? Das ist jetzt die Frage. Oder vielmehr: es ist leider keine Frage mehr. Die Erfahrung schreit zu laut, als dass ein förmlicher Beweis nötig wäre. Ein kurzer Überblick über die Tatsachen der Erfahrung genügt.

Betrachten wir zuerst den Menschen im Naturstande! Er zeigt keine natürliche Gutartigkeit, wie man sie als Folge der Anlagen zum Guten erwarten sollte und wie gutmütig optimistische Philosophen aus ihrer Theorie heraus behaupten. Wir finden bei ihnen vielmehr „Auftritte von ungereizter Grausamkeit“, deren Bösartigkeit noch dadurch verstärkt wird, dass „kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat“. Und wie bei den Wilden, so ist's doch schliesslich auch noch in der zivilisierten Welt: „man sieht an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grosstaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen und dergl.) preisen, das bloss ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie be-

---

[1]) „Menschheit“ hat auch hier den oben festgelegten Sinn; cfr. S. 320, Anm. 2.

wirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zugute thun."

Der Naturstand nämlich — geht aus diesem Zusatz von 1794 hervor — wird durch den Übertritt in den gesitteten Zustand nicht aufgehoben, sondern er bleibt bestehen: gleichsam als erstes Stockwerk des Gebäudes, auf das nun der gesittete Zustand als zweites aufgesetzt wird.

Was hier geschildert wurde, giebt sich deutlich zu erkennen, als zu den Lastern „der Rohigkeit der menschlichen Natur" gehörig, die auf die Anlagen für die Tierheit aufgepfropft werden (vgl. oben S. 321 f.); und zwar zu denen, die in der „wilden Gesetzlosigkeit" ihre höchste Stufe erreichen. Es wäre ein leichtes, entsprechende Beispiele für die beiden andern, in ihrer höchsten Vollendung viehischen Laster der Wollust und Völlerei zu sammeln, die auch beide im Naturstand nicht eigentlich wurzeln, aber doch üppig gedeihen, und beide in den gesitteten Zustand hinübergenommen werden.

Und unter den Menschen im gesitteten Zustand, als vernünftigen Wesen, wiederholt sich dasselbe. Eine lange melancholische Litanei tönt uns entgegen: „von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer garnicht hehl haben." Das sind deutlich „Laster der Kultur", die auf die Anlage für die Menschheit aufgepfropft werden: die kränkendsten unter allen und so mannigfaltig und fast grenzenlos, dass Kant bei ihnen auf eine Klassifikation verzichtet hat.

Aus der Kombination dieser beiden Zustände ergiebt sich ein dritter: wenn nämlich Gemeinschaften, von denen jede für sich in gesittetem Zustand lebt, gegeneinander im Verhältnis des rohen Naturstandes stehen. Kant nennt ihn den äusseren Völkerzustand. Diese Gemeinschaften, die Staaten, haben es sich auch fest in den Kopf gesetzt, nie aus diesem Zustand der Kriegsverfassung herauszugehen; und ihre Grundsätze sind derart, dass noch kein Philosoph sie mit der Moral hat in Einklang bringen können. Das Ärgste aber ist, dass er auch keine bessern Grundsätze vorschlagen kann. So wird es erklärlich, dass dieser moral-

widrige Zustand als normal und gut empfunden wird.[1]) Und so kann man darüber klagen, aber nicht eigentlich sich wundern, „dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird". Immer aber bleibt es ein besonders schlimmes Zeichen für die Unmoralität der Menschen, dass sie diesen unmoralischen Zustand garnicht als unmoralisch und überwindenswert ansehen.

Die Erfahrung lehrt also: auf der ganzen Linie entspricht das sensible Handeln des Menschen nicht dem Sollen, und es besteht ein „in der Zeit wirklicher Widerstreit der menschlichen Willkür gegen das Gesetz" (nach S. 36). Die Allgemeinheit des Bösen als sensibler Tat steht fest.

Worin hat es seinen Grund? Ehe die treffende Antwort gegeben werden kann, müssen die beiden einfachsten und üblichsten Antworten geprüft und verworfen werden. — So üblich es ist, den Grund des Bösen (als Tat) „in der Sinnlichkeit und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen" zu suchen, so leuchtet es doch nach allem bisher Entwickelten sofort ein, dass es verkehrt ist. Denn das Dasein der Sinnlichkeit hat der Mensch nicht zu verantworten; und durch Ausschaltung der „Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können", würde der Mensch zu einem bloss tierischen Wesen herabgedrückt. Die andere Deutung fällt ins entgegengesetzte Extrem, wenn sie den Grund des Bösen in eine absolute „Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft setzt". Denn die Aufhebung des moralischen Charakters, die damit wohl nicht beabsichtigt, aber tatsächlich vollzogen wäre, würde den Menschen in ein rein teuflisches Wesen verwandeln.

Der wahre Grund des Bösen muss vielmehr in der moralischen Vernunft selbst liegen, doch so, dass sie wohl getrübt, aber nicht gänzlich ausgelöscht erscheint. Bei dem Suchen nun nach einem dem moralischen Gebiete selbst angehörenden Grunde

---

[1]) Man ersieht übrigens hieraus, dass der Glaube an den ewigen Frieden für Kant notwendig ist. Da die unsittlichen Grundsätze bleiben, so lange es Einzelstaaten giebt, aber doch endlich überwunden werden müssen, so bietet sich nur eine Lösung: die Völker müssen als gesonderte Grössen aufhören und zu einer einzigen, allumfassenden Grösse zusammenwachsen.

bietet sich wie von selbst das Resultat des vorigen Abschnittes dar: der Hang zum Bösen. Dadurch ist nicht bloss dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden zusammengekettet, vor allem ist der sensible Mensch mit dem intelligiblen unlöslich verbunden.

Um ganz deutlich zu sein: von der Erfahrung ausgehend, wird man genötigt, einen Grund des sensibel Bösen zu postulieren, „der 1. indem er die Moralität des Subjekts betrifft, als selbstverschuldet ihm muss zugerechnet werden können"; der 2. indem er die Allgemeinheit des Bösen betrifft, so tief in die Willkür eingewurzelt sein muss, dass man sagen kann, „er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen" (35). Mehr kann die empirische Betrachtung nicht leisten, namentlich nicht feststellen, ob dieser geforderte Grund des sensibel Bösen tatsächlich vorhanden ist. Hier tritt die intellektuelle Betrachtung ergänzend ein, indem sie den von ihr erkannten und erforschten Hang zum Bösen als das von der empirischen Betrachtung Gesuchte präsentiert. Das scheint so selbstverständlich, dass nach der Berechtigung dieser Kombination[1]) nicht erst gefragt zu werden braucht. Und doch ist die Gleichung zwischen der Forderung der empirischen und der Gabe der intellektuellen Betrachtung in einem Punkt zu beanstanden: es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass der Hang zum Bösen in der Kantischen Formulierung mehr enthält, als gefordert wird.

3. Den Grund des sensibel Bösen hat Kant also in dem intelligibel bösen Hang zum Bösen gefunden. Noch nicht ergründet[2]) ist die „eigentliche Beschaffenheit", das Wesen des

[1]) Kant hat diese Verknüpfung, die ihm den wahren Grund des sensibel Bösen liefert, nur so nebenbei vollzogen, in der Ablehnung des ersten verkehrten Grundes. Wahrscheinlich schien sie ihm zu selbstverständlich. Er meinte, dass das „Dasein dieses Hanges zum Bösen . . . durch Erfahrungsbeweise . . . dargetan werden kann" (36). Das „dass" allenfalls, aber nicht das „Wie". Es bleibt also immer noch nachzuweisen, dass der eine Hang mit dem andern identisch ist. Der Name thuts nicht; das gleiche aufgeheftete Etikett beweist nichts für gleichen Inhalt. — Dieselbe Verbindung des Sensibeln und Intelligibeln ist übrigens schon im vorigen Abschnitt (cfr. oben 332) versucht, nur vom andern Ende aus.

[2]) Im vollen Sinne trifft das nur für diesen Abschnitt zu; bereits in der Erörterung über den Hang zum Bösen trat an einer Stelle dieselbe Anschauung vom Wesen des Bösen hervor; allerdings nur kurz erwähnt. — Es zeigt sich: Abschnitt II und III behandelte im Grunde dasselbe Problem, nur hier vom Sensibeln, dort vom Intelligibeln ausgehend. Daher die vielfachen Berührungspunkte.

Bösen; und zwar kann dies nicht aus dem sensibel Bösen durch empirische Betrachtung gewonnen werden, sondern aus. dem Bösen überhaupt durch intellektuelle Betrachtung. Denn die beiden Grössen, um die sichs hierbei handelt, — freie Willkür und moralisches Gesetz — sind intelligibel. Die aprioristische Begriffsentwickelung ist diese:

Kraft einer moralischen Anlage würde jeder Mensch das moralische Gesetz eo ipso als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen und dadurch moralisch gut sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte.

Kraft der sinnlichen Naturanlage würde jeder Mensch sich von den Triebfedern der Sinnlichkeit leiten lassen und moralisch unbeurteilbar (rein tierisch) sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte. Nähme nun der Mensch die Triebfedern der Sinnlichkeit als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime auf, „ohne sich ans moralische Gesetz, welches er doch in sich hat, zu kehren so würde er moralisch böse sein".

Tatsächlich nimmt der Mensch nun beide Triebfedern in seine Maxime auf. Da er dadurch — wie früher gezeigt — nicht zugleich gut und böse werden kann, so kann der Unterschied von gut und böse nicht in der Verschiedenheit der Triebfedern liegen, sondern nur in ihrer falschen Ordnung: „welche von beiden er zur Bedingung der andern macht". Und „folglich ist der Mensch nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt"; speziell: dadurch, dass er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte".

Auf die Wesensbestimmung des Bösen folgen nun noch eine Reihe Erläuterungen zur Beurteilung des Menschen als eines Gliedes zweier Welten, der sensiblen und intelligibeln. Sie ergeben sich aus dem Vorhergehenden von selbst und haben etwas von der populären Sprache, die Vorländer am ganzen Werk rühmt (so auch Abschnitt V; übrigens auch mehrere Abschnitte der Kr. d. pr. V., selbst der Kr. d. r. V.). Ihr Zweck ist, zu betonen, dass der Mensch nicht nach den sensiblen Taten, sondern nach der intelligibeln Gesinnung beurteilt werden muss. Ihr Inhalt ist kurz der:

Erstens: Der Wert des Menschen hängt nicht an den legalen Handlungen, sondern an der Gesinnung. Legale Handlungen können auch bei verkehrter Ordnung der Triebfedern aus der Neigung entstehen: „Da dann der empirische Charakter gut,[1]) der intelligibele aber immer noch böse ist." Also eine eindringliche Mahnung zu sittlichem Ernst. Aber seinen vollen Wert erhält dieser Satz erst durch die Ergänzung und Umkehrung: Der Mensch kann seinem empirischen Charakter nach böse, dem intelligibeln Charakter nach aber schon gut sein. Kant hat diese Konsequenz nicht in dieser Form ausgesprochen; sie entspricht aber, denk ich, seinen Voraussetzungen.

Zweitens: Das Böse ist eine ausserordentlich gefährliche Macht. Denn es ist so eingewurzelt, dass es „durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen" ist. Aber andererseits ist der Widerstand auch nicht aussichtslos. Denn da der Mensch ein freihandelndes Wesen ist, so muss es möglich sein, das radikale Böse wenigstens zu überwinden. — Wie lässt sich das denken? Das radikale Böse kann nicht ausgerottet, aber überwunden werden? Der Mensch nach der Sinnesänderung — so zeigt der 5. Abschnitt — ist intelligibel gut und der Gesinnung nach ohne Schuld und ohne Böses; der neue Mensch ist ohne das radikale Böse, das haftet nur dem alten Menschen an. Aber trotzdem soll das radikale Böse unausrottbar sein? Eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeit scheint mir unmöglich zu sein.[2]) Sie entsteht dadurch, dass Kant den Hang zum Bösen zu grossen Inhalt und Umfang gegeben hat. Wenn auch diese begriffliche Konstruktion nicht völlig gelungen

---

[1]) Es ist deutlich, dass „gut" hier nicht im Sinne der Kantischen Schulsprache, sondern im vulgären Sinne gemeint ist. Die beiden Glieder der Antithese (gut und böse) sind also inkommensurable Grössen.

[2]) Lässt man zunächst beide Bestimmungen Kants gelten, so kommt das Resultat heraus: dass der intelligibel gute Mensch etwas intelligibel Böses an sich hat, das ihn eo ipso intelligibel böse machen müsste. Also der vollendete Selbstwiderspruch. — Übrigens hat vielleicht Kant selbst ein Gefühl dafür gehabt, dass er mit seinem Hang zum Bösen übers Ziel hinausgeschossen hat. Wenigstens klingt der Satz, auf den ich oben Bezug nehme, wie eine leise Einschränkung und Zurücknahme: „Diese . . . vor jedem Guten . . . vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radikalen Bösen verstanden, u. s. w." (S. 74).

Vielleicht lässt sich die Schwierigkeit in dieser Richtung lösen: Das radikale Böse ist intelligibel, ist ausrottbar; das unausrottbare Böse ist sensibel, aber nicht mehr radikal. Doch bleibt es natürlich zweifelhaft, ob Kant mit einer solchen Formulierung zufrieden wäre.

scheint, so ist doch deutlich, was Kant damit gemeint haben wird: vor allem die stets vorhandene Versuchbarkeit auch des besten Menschen. (cf. schon Rel. i. d. Gr. S. 31 und oben mehrfach.)

Drittens: Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist nicht absolut, sondern relativ; am zutreffendsten als „Verkehrtheit des Herzens“, wegen der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern, zu bezeichnen. Sie kann sogar „mit einem im allgemeinen guten (im vulgären Sinne) Willen zusammenbestehen“, insofern sie aus Gebrechlichkeit und Unlauterkeit entspringt[1]) und nicht immer zu gesetzwidrigen Taten und zum Laster führt. Aber durch diese Erkenntnis darf sich der Mensch ja nicht verleiten lassen, nun zu glauben, er sei im Grunde garnicht wirklich böse; vielmehr gerade durch solchen Glauben würde er seinen radikal bösen Charakter aufs sichtbarste offenbaren: denn „die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben (des Lasters) schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht auszulegen“, ist „selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen“.

Viertens: Dieses Erkenntnis schützt vor überspannt strengem Urteil, ohne doch die Strenge selbst aufzuheben. Die Schuld für den bösen Hang trägt der Mensch selbst, und niemand ist, der sie ihm abnehmen könnte. Immerhin aber können die beiden ersten Stadien des Hanges (Gebrechlichkeit und Unlauterkeit) als unvorsätzliche Schuld beurteilt werden und nur der letzte höchste Grad als vorsätzliche Schuld.

Endlich: Die Wirkung dieses angeborenen schuldhaften Bösen ist für das Leben des Menschen verhängnisvoll. Denn es verleiht seinem Herzen den Charakter einer gewissen Tücke, „sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen“ und will ihm so die Vorbedingung zum sittlichen Streben rauben: die Klarheit über sich selbst. Ebenso verhängnisvoll ist die Wirkung für das Leben der Gesamtheit. Denn „diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen“, hindert nicht bloss die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns, sie erweitert sich auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung anderer. Und dies Ver-

---

[1]) Ist das nicht eigentlich ein Zirkelschluss? Die Bösartigkeit der menschlichen Natur resp. das böse Herz „entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit der Unlauterkeit verbunden“. Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur sind aber nach der Lehre vom Hang zum Bösen selbst böse. Also wäre die Bösartigkeit hier schon vorhanden, entspringt also nicht erst daraus.

hängnis waltet, solange das radikale Böse, das „den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht“, in der menschlichen Natur bleibt. So lange wird der Keim des Guten gehindert, „sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln“, solange muss das Klagewort des Paulus gelten: „Es ist keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“

4. Den ganzen Abschnitt im Rückblick überschauend, sehen wir: sein Inhalt ist reicher, als die an die Spitze gestellte Frage vermuten lässt. Denn ausser dem Nachweis von der Bösartigkeit des empirischen Menschen bot er Aufschluss über Grund und Wesen des Bösen und Anleitung zur richtigen Bewertung des intelligibel-sensiblen Menschen. Als Grund des sensibel Bösen war der Hang zum Bösen aufgestellt. Und so überrascht es zunächst, als Überschrift des nächsten Abschnittes zu lesen: „Von dem Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.“

V. Der Ursprung des Bösen.

1. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen überrascht, sage ich, an dieser Stelle. Denn wenn sie auch oben (S. 333) als besondere Frage formuliert ist, so scheint sie doch im vorigen Abschnitt schon mit beantwortet zu sein und keiner eigenen Erörterung mehr zu bedürfen. Denn sind „Grund“ und „Ursprung“ nicht so nah verwandt, dass eins fürs andere eintreten kann? Soll also die Frage noch einen Sinn haben, dann wird — so legt man sich unwillkürlich die Sache zurecht — dies gemeint sein: während eben der Ursprung der sensiblen Tat gesucht und in der intelligibeln Tat (dem Hang zum Bösen) auch gefunden wurde, soll jetzt nach dem Ursprung der intelligibeln Tat geforscht werden. Aber dem ist nicht so; wenigstens nicht gleich. Wir sollen vielmehr „anfänglich noch nicht den Hang dazu (zum Bösen) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen“ (42) in Betracht ziehen. Zum zweiten Male also wird nach dem Ursprung der s e n s i b e l b ö s e n Tat gefragt. Kann e i n e Tat z w e i Ursprünge haben? Allerdings, und hierin liegt die Lösung des Befremdlichen: sie kann einen Zeit- und einen Vernunftursprung[1]) haben.

---

[1]) Diese Unterscheidung beruht auf der Erkenntnis: dass die Handlungen in der Erscheinung nicht die Handlungen an sich selbst sind. Die

2. a) Bisher ist nur der Zeitursprung der bösen Tat erörtert worden, wobei sie „als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen“ (40) wird. Er liegt wirklich im Hang zum Bösen. Dass dies Kants Meinung ist, zeigt der Schluss der Erörterung über den Vernunftursprung der sensiblen Tat, dort heisst es (S. 44): „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, suchen,[1] „mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen . . . die Quelle des Bösen verfolgen müssten“. Zugleich aber sehen wir, dass diese Erklärung, die doch mit so grosser Mühe gewonnen war, als im letzten Grunde unzulänglich, als nebensächlich betrachtet und mit einem „nichts weiter als“ beiseite geschoben wird. Warum das? Den Grund deutet der folgende Satz an: „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen.“ (44) Das führt auf den springenden Punkt.

Indem nämlich die sensible Tat aus dem Hang zum Bösen als Folge abgeleitet wird, verliert sie insofern Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Denn hier liegt in der Tat auf moralischem Gebiet ein kausaler Zusammenhang vor, der für die sensible Tat nur die fatale „Freiheit eines Bratenwenders“ (Kr. d. pr. V. 118) übrig lässt. Im Interesse wahrer Sittlichkeit war die Zurückführung der sensiblen Tat auf die intelligible vollzogen; und es ergiebt sich das eigenartige Resultat, dass gerade dadurch die sittliche Zurechnungsfähigkeit der einzelnen sensiblen Tat aufgehoben und so die Interessen der Sittlichkeit aufs schwerste gefährdet werden.[2] Die Aufgabe ist nun, einerseits einfach an-

Frage nach dem Zeitursprunge betrifft die Handlungen, sofern sie in der Zeit bestimmbar sind, also als Erscheinungen. Die Frage nach dem Vernunftsprung muss sich also auf die Handlungen an sich selbst beziehen.

[1]) Die Inkonzinnität dieses Satzes wird am einfachsten erklärt und gehoben, wenn man dies oder ein ähnliches Verbum in Gedanken ergänzt. Jetzt ist das Gerippe des Nebensatzes „dass wir die Ursache in einer vorigen Zeit, mithin bis zu einem Hange die Quellen des Bösen verfolgen müssten“.

[2]) Bei Kant kommt diese drohende Gefahr nicht sehr deutlich zum Ausdruck. — Zu der Ausdehnung der Kausalität auf moralisches Gebiet vergleiche oben S. 312.

zuerkennen, dass die einzelne Tat unter den Zwang einer geistigen Kausalität gestellt ist, andererseits aber doch die sittliche Beurteilung festzuhalten. Zu dem Zweck wird der Vernunftursprung eingeführt.

Beim Vernunftursprung wird bloss das Dasein einer Handlung betrachtet, ohne sie von einem vorhergehenden Zustand abzuleiten. Die Willkür, so hat man sich es vorzustellen, wird durch nichts irgendwie Zeitliches, sondern allein durch Vernunftvorstellungen zur Hervorbringung von Handlungen bestimmt.

b) Lässt sich nun diese Betrachtung auch auf die böse sensible Tat anwenden? Nur dann ist sie sittlich verantwortlich. — Betrachten wir nun eine böse Tat, so ist das erste, was wir feststellen: sie ist frei, nicht unfrei. „Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein“ (42).

Auch nicht etwa die früheren bösen Handlungen mit ihren Folgen können die freie Selbstbestimmung des Menschen aufheben. Denn selbst wenn er bisher lauter böse Handlungen begangen hätte, „so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muss es also auch können“. Er ist auch dann noch völlig frei und kann seine Pflicht erfüllen. Thut er es nicht, so ist er also „der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten begabt, aus dem Stand der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre“. Der Ursprung der bösen Tat kann also lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden und die Frage nach dem Vernunftursprung ist gerechtfertigt.

Den Vernunftursprung stellt Kant nun im Anschluss an die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall dar. Wert und Sinn solcher Kantischen allegorischen Deutungen sind an anderer Stelle[1])

[1]) Vgl. „Protestantische Monatshefte“ 1906, S. 107 ff. Die Richtigkeit des dort im Prinzip Dargelegten weise ich hier an Einzelheiten nach: 1. Kant leitet seine Deutung ein mit der Wendung: „Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, . . . ganz wohl zusammen“ (48). Nicht seine Auffassung wird an der Schrift gemessen, sondern die Schrift an Kants Auffassung. 2. Er schliesst (44) mit der Wendung: „Daher ihn [den Ursprung, der dem Sinne nach aus dem vorhergehenden „Zeitursprung“ zu entnehmen ist] auch die Schrift dieser unserer Schwäche gemäss so [als Zeitursprung] vorstellig gemacht haben

behandelt. Es kommt ihm, wie er hier (in der Anm. auf S. 45) versichert, nicht darauf an, den historischen Sinn zu treffen, sondern einen solchen Sinn, der „für sich und ohne allen historischen Beweis wahr“ ist, mit den Worten zu verbinden.

Während Kant die Deutung der Geschichte und die Entwickelung der eigenen Meinung in eins verwebt, muss es unsere Aufgabe sein, beides zu trennen und unter Ausscheidung der biblischen Beziehungen nur Kants Meinung herauszustellen. Dann ergiebt sich im Sinne Kants folgende Vorstellung von dem sich stets wiederholenden Vorgange.

Jede einzelne böse Tat fängt von der Übertretung des Gesetzes (in der Gesinnung) an. In diesem einfachen Satz liegt alles beschlossen. Dem Bösen nämlich geht das moralische Gesetz voraus, das in der Vernunft liegt. Dem sollte der Mensch folgen „als hinreichender Triebfeder“. Statt dessen aber sieht er sich „doch nach anderen Triebfedern um“ und macht es sich also „zur Maxime, dem Gesetz der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen“. Dies ist das Entscheidende. Denn wenn er auch dem moralischen Gesetz noch Ehrerbietung bezeugt, so räumt er ihm doch nicht mehr, wie er sollte, „als für sich hinreichender Triebfeder in seiner Maxime das Übergewicht über alle anderen Bestimmungsgründe der Willkür“ ein — und die Ehrerbietung wird damit

---

mag.“ Indem Kant mit diesem „mag“ seine Deutung nur als möglich hinstellt, giebt er zu verstehen, dass seiner eigenen Meinung nach der historische Sinn der Geschichte ein anderer ist. 3. Dieser Unterschied ist im wichtigsten Punkt von Kant selbst hervorgehoben: das Alte Testament erkennt einen Zeitursprung an, er deutet ihn weg. Und in der Bibel handelt es sich um eine einzelne Tat, bei Kant um jede Tat, die begangen wird.

Es kann daher nicht verwundern, wenn Kant diese Geschichte anderswo anders deutet; so im mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte (R. Sch. VII, 1, 361—383). Auch dort leitet er seine Deutung mit einer bezeichnenden Wendung ein: es sei mir erlaubt, mir „einzubilden, als ob mein Zug . . . gerade dieselbe Linie betreffe, die jene [Urkunde] vorgezeichnet enthält“. — Zur Lehre vom radikalen Bösen trägt dieser Aufsatz übrigens nichts bei; denn dort behandelt Kant nur „die Entwicklung des Sittlichen in seinem [des Menschen] Thun und Lassen“ (357). Er giebt also nur eine empirische Betrachtung, allerdings interessant genug; und zwar entwicklungsgeschichtlich. Über die Möglichkeit dieser Betrachtungsweise bei Kant siehe oben in der Einleitung S. 314, Anmerkung 2.

innerlich unwahr. Aus dieser inneren Falschheit nun entspringt die böse Tat. Denn nun fängt der Mensch damit an, die Strenge des Gesetzes zu bezweifeln, und geht dann dazu über, „den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloss bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln; daraus folgt dann endlich, dass er das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln“ aufnimmt und so die böse Tat begeht. Der Ursprung der bösen Tat liegt also in der aus Freiheit hervorgehenden Gesetzwidrigkeit der Vernunft.

So ist jenes Dilemma überwunden: Die böse Tat ist frei dem Vernunftursprung nach, wenn sie auch dem Zeitursprung nach kausal bedingt erscheint. Wie aber vereinigt sich beides? Das zu ergründen, bleibt Aufgabe der spekulativen Vernunft; die mag es versuchen — wenn sie kann. Für den Zusammenhang dieser Untersuchung und für die praktische Vernunft genügt es zu wissen, d a s s es so ist.

3. Nach der Auflösung dieser Schwierigkeit bleibt nur noch eine Frage offen. Ist die böse Tat als sittlich verantwortlich und zurechnungsfähig ihrem Vernunftursprunge nach völlig frei[1]) und gleicht sie dem Heraustreten aus dem Stand der Unschuld — die der Mensch also in potentia in sich trägt — unmittelbar in den der Schuld, so führt sie doch ihrem Zeitursprung nach auf die intelligible Tat, den Hang zum Bösen, zurück. Und so müssen wir zum dritten Male die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufwerfen; nicht auch noch zum vierten Male. Denn da die intelligible Tat als solche zeitlos ist, kann hier nur die Frage nach dem Vernunftsursprunge in Betracht kommen. — Sicher ist (nach dem früher Gesagten) nur dies: der Hang zum Bösen ist

[1]) Es scheint allerdings, als lasse Kant den Hang zum Bösen (der bei uns als angeboren vorausgesetzt wird) auch Einfluss auf den Vernunftursprung haben. Damit würde aber der Vernunftursprung selbst wieder kausal bedingt oder doch wenigstens kausal beeinflusst sein, — was aber dem Wesen des Vernunftursprunges widerspricht und seine a b s o l u t e Freiheit und Verantwortlichkeit aufheben, zum mindesten einschränken würde. — Andererseits aber lässt sich diese Konsequenz schwer vermeiden. Denn fragt man: „Woher kommts, dass die Vernunft sich s t e t s zum Bösen entscheidet, da sie doch f r e i ist?“ so liegt die Antwort nahe: „Sie selbst ist verstimmt.“ Ist sie aber verstimmt, so ist sie nicht völlig frei. Und so taucht am Schluss das Problem noch einmal, nur schlecht verhüllt, auf. Es lässt sich nicht ohne Rest lösen.

wirklich böse und muss uns selbst zugerechnet werden. Aber sein Ursprung bleibt in Dunkel gehüllt: denn „das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne" (45). Es bleibt nichts übrig, als „den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens" in dieser Frage über den Ursprung des Bösen offen zu bekennen. Und das ist ja gerade das Charakteristische dieses scharfsinnigsten aller Philosophen, dass er sich nie bemüht, solchen theoretischen Mangel abzuleugnen (cf. die Verantwortung an König Friedrich Wilhelm II.). Kann es etwas Ehrlicheres geben als das unumwundene Eingeständnis des theoretischen Unvermögens? Er wollte nicht um jeden Preis Resultate erzielen, sondern nur feststellen, was sich feststellen lässt. Und hier stellte er dem menschlichen Erkennen eine Schranke auf; oder vielmehr, nicht er that es; er sah nur, dass hier eine Schranke gezogen ist, die die menschliche Vernunft nicht überspringen kann. Ich glaube nicht, dass er sich geirrt hat.

Aber dies theoretische Unvermögen, so klar es zu Tage liegt, hat nichts, was den Menschen ratlos und innerlich unruhig machen könnte. Denn eins hat die Vernunft mit voller Sicherheit erkannt, was unendlich viel wichtiger ist, als jede Erklärung des letzten Ursprungs des Bösen sein könnte; sie hat mit voller Sicherheit erkannt, dass das Böse nicht zur ursprünglichen Anlage des Menschen gehört, dass der Mensch nicht von Grund aus verderbt ist. Hat das Böse auch die Wurzel des menschlichen Wesens angefressen — daher heisst es radikal[1]) — so ist es doch nicht die Wurzel selbst: die ist und bleibt gut der Anlage nach. Mit einem Wort: das Böse ist radikal, aber das Gute ist noch viel „radikaler".[1]) Und die theoretische Unwissenheit kann nicht im mindesten das gegründete Vertrauen ins Wanken bringen, dass der Mensch „noch einer Besserung fähig" ist. Denn es muss ihm, „der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten

---

[1]) Vgl. S. 29 unten. „Wurzelhaft" heisst das Böse nicht, weil es selbst die Wurzel des menschlichen Wesens wäre, sondern weil es die Denkungsart „in ihrer Wurzel" verderbt hat.

Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig" bleiben.

Davon handelt der letzte Abschnitt.

VI. Die Sinnesänderung.[1])

Die Auflösung der Frage, wie das radikale Böse überwunden werden kann, beruht in allem auf den bisher entwickelten Voraussetzungen; sie ist glatt und einfach. Und die Wiedergabe kann entsprechend kurz sein.

1. Soll eine Sinnesänderung zustande kommen, soll der Mensch gut werden, so muss er sich selbst dazu machen; wie er es ja auch selbst verschuldet hat, dass er böse ist. Aber kann es geschehen? Wie ist es möglich, „dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache"? Die Antwort entspricht genau den Voraussetzungen. Wie wir zuletzt gestehen mussten, dass wir den ersten Grund des Verfalls vom Guten ins Böse nicht zu begreifen vermögen, so müssen wir hier mit dem gleichen Bekenntnis theoretischen Nichtwissens beginnen: Das „Wiederaufstehen vom Bösen zum Guten" bleibt uns ebenso unbegreiflich.[2]) Aber nicht von unserm Begreifen oder Nichtbegreifen hängt die Möglichkeit des Wiederaufstehens ab, sondern von ganz etwas anderm: nämlich von der Tatsache des in unserer Seele erschallenden Gebotes: „wir sollen bessere Menschen werden" — folglich müssen wir es auch können. Dem Einwand gegenüber, der die Gültigkeit dieses Schlusses im Hinblick auf die krasse Wirklichkeit, in der sich so wenig von diesem Können zeigt, bestreiten

---

[1]) In der zweiten Auflage hat Kant diesem Abschnitt die Überschrift „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft" zwar gelassen, aber ihn doch zugleich zur „Allgemeinen Anmerkung" degradiert, weil er von „Gnadenwirkungen" handle. Wie mir scheint, mit Unrecht. Denn davon, d. i. von übernatürlichen moralischen Einflüssen (S. 212), ist fast gar nicht die Rede; den eigentlichen Inhalt bilden die natürlichen moralischen Einflüsse. Sachlich also steht dieser Schlussabschnitt mit den vier vorhergehenden auf gleicher Linie. — Über die Frage selbst nach der übernatürlichen Mitwirkung siehe unten S. 352 ff.

[2]) Ostermeyer (53) kritisiert folgendermassen: „Kant bekennt nur von neuem, dass man nicht wisse, wie Wiedergeburt möglich sei. Hieraus folgt selbstredend, dass man auch nicht weiss, ob sie möglich sei". Will er wirklich die Existenz alles dessen leugnen, in dessen Enstehung der Mensch keine Einsicht hat?!

wollte, schränkt Kant die Unbedingtheit dieses Könnens ein: „sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen“ (47). Die Bedeutung dieses Satzes liegt nicht im Rekurs auf göttliche Hilfe, sondern im Zurückgehen aufs Prinzip: im Prinzip gilt dies Können unbedingt, der empirischen Tat nach nur bedingt. Und so bleibt es dabei: die Möglichkeit der Sinnesänderung gründet sich auf das in der moralischen Vernunft liegende Gesetz. Und sie gründet sich ferner auf das, was damit notwendig zusammenhängt: bei aller Verderbnis des Menschen muss doch immer „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig“ bleiben.

2. Und die Art der Sinnesänderung ergibt sich auch von selbt. — Da wir die Triebfeder zum Guten nie verloren, sondern nur verstimmt haben, so handelt es sich um keine Neuerwerbung und Neuschöpfung, sondern nur um die Wiederherstellung der Reinigkeit und Kraft des Guten. Das ursprünglich Gute nun ist die Heiligkeit der Maxime in Befolgung seiner Pflicht. Diese Heiligkeit ist verletzt; sie muss wiederhergestellt werden: darin besteht die Sinnesänderung. — Und wiederum spaltet sich der Charakter des Menschen in einen empirischen und einen intelligibeln. Mit der Gesetzmässigkeit der Gesinnung — wissen wir — ist noch nicht die Gesetzmässigkeit der Tat garantiert und umgekehrt; „denn zwischen der Maxime und der Tat ist noch ein grosser Zwischenraum“ (48) und ihr Zusammenhang ist nicht sicher. Denn wohl kann der Mensch gesetzmässige Taten hervorbringen und so den empirischen Tugendcharakter der Legalität erwerben, die virtus phaenomenon.[1] Aber über die Triebfeder ist damit noch nichts ausgesagt. Wohl kann der Mensch „nach und nach“, durch eine „lange Gewohnheit in Befolgung des Gesetzes, durch die der Hang zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens in einen entgegengesetzten Hang“ [d. i. zum sensibel Guten] hinüberkommt, äusserlich gut erscheinen. Aber ist er's auch innerlich? Die

---

[1]) An diesem Punkt zeigt sich die einzige leichte Unebenheit in diesem Abschnitt. Die virtus phaenomenon nämlich hat etwas Schillerndes. Es scheint so — wenigstens klingen die Worte so —, als sei sie völlig erreichbar; ebenso wie der von früher her bekannte empirisch gute Charakter des legalen Menschen. Andererseits erscheint sie doch auch als unerreichbar, nämlich sofern sie die zeitlich-empirische Realisierung der virtus noumenon ist.

Antwort muss in der Schwebe bleiben. Gewiss kann der legale Tugendcharakter aus einer innerlich guten Gesinnung hervorwachsen — aber er muss es nicht. Er kann auch die Folge einer blossen Änderung der Sitten, ohne eine Herzensänderung sein „nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit“ (49). In dem Falle aber bleibt — nach den Kantischen Voraussetzungen — der empirisch gute Mensch immer noch intelligibel böse.

Die wirkliche Wiederherstellung des Guten in seine Kraft muss also in anderer Sphäre geschehen, sie muss sich nicht in der sensiblen Tat, sondern in der intelligibeln Gesinnung vollziehen. Denn darin, sahen wir früher schon, besteht nicht die Moralität des Menschen, dass er das ausführt, was das Gesetz gebietet, sondern dass er es tut, weil das Gesetz es gebietet. Tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter ist nur der, „welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst“. Besteht nun — wie früher erkannt — das Böse in der unsittlichen Ordnung der Triebfedern und das Gute in der sittlichen, so kann die Änderung der Gesinnung nur in einem einzigen Moment vor sich gehen, in dem Augenblick nämlich, wo die Triebfeder aus dem Gesetz die Oberhand über die aus der Neigung gewinnt. Und das Plötzliche, Ruckartige lässt sich nicht besser kennzeichnen als mit dem Namen Revolution. — Eine Erlösung[1]) im spezifisch christlichen Sinn ist das nicht, Kant hat es auch nicht so genannt. Auch die Ausdrücke „Wiedergeburt“ und „neue Schöpfung“, die er hier anwendet, meint er uneigentlich: was er schildert, entspricht dem, was die Christen „Wiedergeburt“ und „neue Schöpfung“ nennen. Es ist die übliche Anknüpfung an dogmatische und biblische Ausdrücke als an bereitstehendes Bildermaterial.

3. Mit dieser Scheidung zwischen dem empirischen und intelligibeln Tugendcharakter ist denn auch der Weg gebahnt zur Lösung der Frage: Wie ist es möglich, dass der böse Mensch durch eigne

[1]) Der Ausdruck Erlösung findet sich in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. (nach Ausweis von Vorländers Register) nur einmal, nämlich in § 2 des Abschnittes vom Afterdienst (Reclam 186); zwar mit Beziehung auf die Sinnesänderung, aber doch einem Anhänger des Afterdienstes in den Mund gelegt. Nichts aber ist deutlicher, als dass Kant ein Gutwerden nur durch eigene Kraft kennt — wenn man will: Selbsterlösung. Kant selbst gebraucht dafür an dieser Stelle den Ausdruck Herzensänderung (so 49, 12; und 49, 34 Änderung des Herzens) und später Sinnesänderung (75 ff. 214 Anm.), einmal auch Selbstbesserung (54).

Kräfte gut wird? — Wirklich vollziehen kann der Mensch die Sinnesänderung durch Revolution und dadurch den intelligibeln Tugendcharakter erwerben. In Angriff nehmen kann er auch die Reform seines sensibeln moralischen Habitus,[1]) doch nicht zur Vollendung bringen; hier ist er nie ein gut gewordener, stets nur ein gut werdender Mensch. Er kann zwar hoffen, „dass er bei einer solchen Reinigkeit des Prinzips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechtern zum Bessern befinde" (50). Und doch, es lässt sich nicht leugnen: ein empirisch menschliches Auge nimmt immer nur ein fortwährendes Streben zum Bessern, also den Abstand vom Ziel wahr. Aber vor dem Urteil der reinen Vernunft[2]) ist im Prinzip schon die Vollendung gegeben und die Unendlichkeit des Fortschritts übersieht sie als Einheit. Darum ist nach ihrem Urteil — also nach dem höchsten Massstab gemessen — der empirisch immer noch unzulängliche Mensch wirklich gut: er hat — trotz des Augenscheins — die Sinnesänderung durch eigne Kraft vollzogen.

4. Hieraus ergeben sich für die moralische Bildung des Menschen wichtige Folgerungen. Zunächst und vor allem das Grundlegende: sie muss von der Umwandlung der Gesinnung ausgehen; nicht die einzelnen Laster muss man anpacken, sondern ihre Wurzel. Und zweitens: dementsprechend muss es das Ziel der Erziehung sein, in den Zöglingen pflichtgemässe Gesinnung, nicht legale Handlungen wachzurufen. Als wirksames Mittel zur Belebung der sittlichen Kräfte bieten sich nun die Beispiele guter Menschen, die rein aus Pflicht handelten; durch solche Vorbilder wird ganz von selbst die Anlage zum Guten gestärkt und die

---

[1]) Kant gebraucht hier den Ausdruck „Reform für die Sinnesart" (50). Wie mir scheint nicht eben glücklich, weil die Verwechselung mit „Gesinnung" nahe liegt. Was er meint, hat er auf der Seite vorher treffender Reform des Verhaltens und Änderung der Sitten genannt.

[2]) Im Text spricht Kant vielmehr vom Urteil Gottes. Woher kennt der kritische Kant das Urteil Gottes? Die Vernunft bildet den „Begriff von Gott als einem morrlischen und weisen Wesen" a priori (über das Misslingen . . ., R. Sch. VII, 1). Also ist das Urteil dieses Wesens notwendig identisch mit dem Urteil der Vernunft. Und Gott als Richter ist eine bildlich konkrete Veranschaulichung der urteilenden reinen Vernunft. Daher auch die sonst auffallende Gleichung S. 23 Anm.: auf der Wage der reinen Vernunft = vor einem göttlichen Gericht.

Pflicht hebt an, „bloss für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen“ (51). Nur vor einem muss man sich dabei hüten: zur Bewunderung tugendhafter Handlungen anzuleiten. Denn man erreicht dadurch das Gegenteil des Beabsichtigten. Da nämlich jede Tugend lediglich Pflicht ist und nichts Verdienstliches, so kann Bewunderung der Tugend nur schaden, indem sie unweigerlich das Gefühl für die Unbedingtheit der Pflicht herabstimmt. — Am wirksamsten aber ist es, das Gefühl der Erhabenheit der eignen moralischen Bestimmung rege zu machen. Das ist auch das einzige, was wir bewundern dürfen und sollen und müssen: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt (die Kant mit starkem Pathos schildert). Diese Bewunderung wirkt wahrhaft seelenerhebend „bis zur Begeisterung“. Und der Appell an die sittliche Bestimmung des Menschen ist das kräftigste Mittel, die sittlichen Kräfte zu beleben und dadurch die Anlage zum Guten in ihre Reinigkeit wiederherzustellen.

6. Wird aber so die ganze lange und schwierige Lehre vom radikalen Bösen nicht eigentlich bedeutungslos? oder erhebt sie gebieterisch Protest? Keins von beidem. Das zweite ist schon früher erledigt: wir begreifen zwar nicht, wie sich das radikale Böse mit der sittlichen Anlage und der sittlichen Endbestimmung verträgt — aber vertragen muss es sich eben damit. Und das andere: Die Bedeutung des Satzes vom radikalen Bösen ist nicht überschwänglich, aber sie ist vorhanden. Die Vorschriften der Moral zwar enthalten „dieselben Pflichten und bleiben auch von derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei oder nicht“ (53). Aber wenn nicht das Lebensziel, so beeinflusst das radikale Böse doch die Lebensweise: das menschliche Leben erhält durch das stete Ringen des Guten mit dem Bösen einen herben, strengen Charakter. Und da dies Ringen nie aufhört und nie zum völligen Siege führt, so muss der Mensch in Ungewissheit bleiben über seine eigene intelligible Gesinnung: „Zur Überzeugung hiervon kann . . . der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewusstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist“ (54). Das Böse also ist es, das den Menschen von der Gewissheit ausschliesst und ihn auf den Weg des Glaubens und der Hoffnung treibt; den allerdings kann es ihm nicht rauben: auf den Weg,

der zum Guten führt, „muss er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen". Der Satz vom radikalen Bösen also bleibt immer noch wichtig genug: er macht die Selbstbesserung zwar nicht illusorisch, aber er erhebt sie aus einer platten Selbstverständlichkeit zu einer schweren, mühseligen Aufgabe, die alle besten Kräfte der Sittlichkeit und des Glaubens in Anspruch nimmt. Das ist der eminent praktische Wert, der der Lehre vom radikalen Bösen innewohnt[1]) und unverloren bleibt, auch wenn sie theoretisch nicht alle Rätsel ohne Rest lösen konnte, vielmehr selbst ihr Unwissen offen bekennen musste.

Und damit ist Kants Lehre vom radikalen Bösen in sich geschlossen und abgerundet. Was Kant Positives zu sagen hat, ist darin ausgesprochen.

Aber was nicht darin ausgesprochen ist, trägt auch dazu bei, dieser Lehre ihren fest ausgeprägten Charakter zu verleihen. Das müssen wir noch kurz betrachten. Das eine hat Kant selbst zum Schluss seiner Erörterung wenigstens berührt, über das andere schweigt er in diesem Zusammenhang: ich meine die Frage nach der göttlichen Mitwirkung, die die Sinnesänderung angeht, und die Frage nach der Theodizee, die mit dem Bösen als solchem gegeben ist.

VII. Müssige Fragen.

1. Nachdem Kant die allseitige Darlegung von Art und Möglichkeit der Sinnesänderung beendet hat, lehnt er mit ein paar Worten den Einwand ab, der von der Religion der Gunstbewerbung dagegen erhoben wird: als könne Gott den Menschen ohne dessen eigene Mitwirkung besser machen. Diese Ablehnung ist in sich notwendig, und klar ist der Grundsatz der moralischen Religion, den er dagegen stellt: „dass ein jeder soviel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden" (54. 55). Dann aber fährt er fort: weiter ist es Grundsatz, dass der Mensch „nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben, wenn er die ursprüngliche Anlage zum

---

[1]) Ostermeyer (54) dagegen findet, dass Kant seine Lehre vom radikalen Bösen „unwirksam" gemacht habe! Dies Missverständnis kommt, wie es scheint, daher, dass von Ostermeyer der ausserordentlich wichtige Unterschied zwischen der moralischen Dogmatik und moralischen Asketik, wie er sich aus dem Obigen ergiebt, „nicht wahrgenommen wird".

Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden." Wie ist das zu verstehen? Will Kant damit den Glauben an eine übernatürliche Mitwirkung als krönenden Abschluss aufbauen? Will er die Selbsterlösung schliesslich doch noch zu einer Erlösung im eigentlichen Sinne umstempeln? Ich glaube kaum. — Aber er will den Erlösungsgläubigen eine Brücke bauen, die sie auf den festen Boden des Vernunftglaubens hinüberführen kann. Er will ihnen etwa sagen: Selbst bei einem Erlösungsglauben könnt ihr als Voraussetzung, als das Erste und Grundlegende die Selbstbesserung nicht entbehren. Wo eigenes sittliches Streben fehlt, sagt sogar das Evangelium,[1]) kommt Gott den Menschen nicht zu Hülfe. Nur „wer da hat" — und zwar durch eigene Bemühung — „dem wird gegeben werden". Die „Erlösung", so müsstet ihr daher einräumen, hängt im Grunde vom Menschen selbst ab. Der Mensch leistet das Primäre, Gott doch nur das Sekundäre. Im Fundament sind wir also schliesslich einig. — Und ferner will Kant den Erlösungsgläubigen zu verstehen geben: Ihr behauptet nun nicht bloss eine göttliche Mitwirkung, sondern wollt sogar über ihre Art eine ganz bestimmte Offenbarung[2]) haben. Aber gesteht ihr damit nicht eigentlich selbst ein: darüber etwas zu wissen, übersteige die menschlichen Fähigkeiten? Müssen nicht also die Menschen, die diese von aussen kommende Offenbarung nicht kennen, sich notwendig bei aller Aufrichtigkeit doch verschiedene Begriffe von dieser Mitwirkung machen? Ist diese Verschiedenheit aber notwendig, so folgt daraus der Schluss: es ist nicht absolut notwendig, dass der Mensch wisse, worin die Art der höheren Mitwirkung besteht. Ihr müsst also selbst als an göttliche Hülfe Glaubende zugestehen: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue oder gethan habe." Notwendig und wesentlich ist nur zu wissen, was der Mensch selbst zu thun hat. Wenn aber die angenommene göttliche Unterstützung doch nur sekundäre Bedeutung haben und ihre Art durchaus im Ungewissen bleiben

[1]) Bei dem Zitat scheint ein Druckfehler untergelaufen zu sein; die entscheidenden Worte wenigstens stehen erst hinter Lucas 19, 16. Also wird etwa gemeint sein Lucä 19, 12—26.

[2]) Offenbarung — darauf ist hier zu achten — gilt bei Kant im Gegensatz zu dem Vernunftgegebenen als bloss historisch und minderwertig.

Wie man aber auch immer über Kants Lehre denken mag: ehe man über ihn aburteilt, muss man ihn verstehen. Das ist die erste Pflicht! Das hat Kant aber seinen Lesern wahrhaftig nicht leicht gemacht. Und wenn ich mit dieser Untersuchung dazu hätte beitragen können, das Verständnis dieser schwierigen Lehre zu erleichtern und eine gerechtere Beurteilung dieses vielgeschmähten Stücks der Kantischen Religionsphilosophie anzubahnen, würde ich zufrieden sein.

Verstand" genau Bescheid zu wissen, genau so wie alle dogmatischen Philosophen und Theologen seiner Zeit. Als er dann fast ein Menschenalter später dasselbe Problem wieder aufnahm,[1]) sah er es ganz anders an. Jetzt betrachtete er die Theodizee nicht mehr als ein frommes Verfechten der Sache Gottes, sondern als ein Unternehmen „der ihre Schranken verkennenden Vernunft". Und sein Resultat ist jetzt: eine Theodizee, d. i. „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt", lässt sich nicht führen; allerdings auch nicht das Gegenteil. Der kritische Philosoph muss, wie das keiner Ausführung bedarf, sein theoretisches Nichtwissen bekennen.

Aber, fügt Kant hinzu, ist eine Theodizee im eigentlichen theoretisch-spekulativen Sinn unmöglich, so doch nicht im praktischen; sie wird darin bestehen, dass man die Welt auslegt, „sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kundmacht". Der Mensch soll nicht nach dem „Woher", sondern nach dem „Wohin" fragen; nicht spekulativen Problemen nachsinnen, sondern sittliche Aufgaben in Angriff nehmen. — Die negative Seite, den Verzicht auf theoretische Erkenntnis, hat Kant am Beispiele Hiobs erläutert. Wodurch gewinnt Hiob am Ende seiner Prüfungszeit im göttlichen Gericht den Vorrang vor seinen Freunden? Während sie mit frömmelnder Heuchelei Dinge behaupten, „von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen", sprach er mit gerader Freimütigkeit seine Unwissenheit aus: ich weiss nicht, warum Gott mich straft. Und indem er weiter nichts tat, als dass er sich ehrlich von seiner Unwissenheit überzeugte, lösten sich ihm alle Zweifel und er ergab sich in den Glauben an den unbedingten göttlichen Ratschluss. Diese sittliche Lauterkeit, die ihm nicht gestattete, sich blauen Dunst vorzumachen, machte ihn Gott angenehm, nicht irgendwelches spekulatives Erkennen. — Der positive Teil dieser „praktischen" Theodizee kommt stärker und wuchtiger zum Ausdruck am Schluss der Abhandlung über den mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte: „Es ist aber von der grössten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu sein, . . . teils um unter den Mühseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils, um nicht unsre eigne Schuld, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser

[1]) „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" 1791. R. Sch. VII. 1. 385—408.

Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen" (R. Sch. VII. 1. 380). Und zum Schluss: „So ist denn der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Geschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gang der menschlichen Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechten zum Bessern allmählich entwickelt, zu welchem Fortschritt denn ein jeder an seinem Teil, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist" (383). Man sieht: die „praktische" Theodizee ist mit der „Zufriedenheit mit der Vorsehung" noch nicht erschöpft, ihr eigentlicher Inhalt ist die Ausführung der sittlichen Aufgaben, die dem Menschen aus den Übeln, speziell dem Bösen, entstehen. Es hängt das mit dem Wandel in Kants Gottesglauben zusammen. Wie der Glaube an Gott[1]) als an eine praktische Idee nicht besagt, dass ein transscendentes Wesen existiert mit den Eigenschaften der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, sondern vielmehr, dass der menschlichen Vernunft eine Idee immanent ist, die von ihm verlangt, dass er dieser Idee gemäss leben, dass er selbst heilig, gerecht und gütig sein soll, — genau so ist auch der Sinn der Theodizee ins Praktische gewandelt: Wir verzichten darauf, zu untersuchen, ob wir mit Gott zufrieden sein dürfen (denn darauf kommt die theoretische Theodizee hinaus), wir sollen vielmehr streben, so zu leben, dass ein göttlicher Richter mit uns zufrieden sein könnte.

Diese Deutung der Theodizee stimmt aufs beste zu Kants Lehre vom Bösen; aber sie verliert dadurch an Interesse und Wert: denn sie hat nichts Eignes mehr zu sagen. Daher kommt's, dass ihre Gedanken sich wohl in Kants Lehre vom Bösen finden (die Unwissenheit über den Ursprung des Bösen, und die sittlichen Aufgaben, die das Böse dem Menschen stellt), aber nicht ihr Name. Die spezielle Fragestellung unter dem Gesichtspunkt der Theodizee

---

[1]) Den Beweis, dass ich Kants Gottesglauben richtig aufgefasst habe, kann ich hier nicht führen. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. kommt besonders die Umdeutung der Trinitätslehre in Betracht (151 ff.). Die wichtigsten Sätze daraus besagen: „Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein" (153). Und dieser Glaube ist kein „solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle" (154). Dazu passt die Lehre von den „regulativen Prinzipien" in der Kr. d. r. V. (cf. Rel. i. d. Gr. 73 Anm.). — Vgl. Protestantische Monatshefte 1906, 138 f.

war überflüssig, wenn sie im neuen, und sinnlos, wenn sie im alten Sinne gemeint war.

Schluss.

Das Ziel ist erreicht, der Weg zurückgelegt und der Überblick über das durchwanderte Gebiet des Kantischen Gedankenreiches, so weit es mir möglich war, gewonnen. Naturgemäss konnte die Wanderung auf dem schwierigen Terrain nur langsam sein, und die Erörterung wuchs sich stellenweise zu einem kleinen Kommentar aus.

1. Welches ist nun der Gesamteindruck?

Wer unbefangen die Gedankenarbeit und -entwickelung Kants verfolgt hat, wird gestehen müssen: hier liegt eine Gedankenentwickelung von unerbittlicher Konsequenz und gewaltiger Grossheit vor. Es ist der Versuch gemacht, mit fast übermenschlicher Anstrengung der schwierigsten Probleme Herr zu werden. Und gelang er gleichwohl nicht völlig einwandfrei, so werden wir die Schuld nicht bei Kant, sondern in der Schwierigkeit der Probleme suchen müssen. Die Motive aber, die ihn bei der Ausgestaltung der Lehre leiteten, hat, hoffe ich, diese Untersuchung klar herausgestellt.

Hiermit könnte ich schliessen. Wenn ich doch noch einiges hinzufüge, so thue ich es nicht, um an Kleinigkeiten herumzumäkeln oder die Lehre im Ganzen zu kritisieren. Zu dem einen verspüre ich keine Lust, und das andere würde eine eigene Abhandlung erfordern. Ich will vielmehr, wie ich bisher bemüht gewesen bin, das wirklich Wertvolle und den eigentlichen Sinn dieser Lehre ans Licht stellen, in diesem Streben fortfahren und sie gegen üble Nachrede verteidigen. Denn das ist nötig.

2. Kants Gedanken über das Böse bewegen sich nicht in den gewohnten Geleisen von vor hundert Jahren oder von heute. Diese Lehre ist geradezu das unpopulärste Stück der gesamten Kantischen Philosophie. Das „radikale Böse“ klang den Menschen damals — wie heute — übel in den Ohren.

Die Gegner wollten, der Mensch sei gut. Und hier kam der, dem keiner den Titel des grössten Philosophen bestreiten konnte, der kam und verkündete: Der Mensch ist böse, er ist radikal böse! Da hörten sie nicht weiter hin und kehrten ihm

kurz entschlossen den Rücken. Hätten sie sich nur Zeit genommen, seine Worte bis zu Ende zu verstehen, so hätten sie gefunden, dieser Mann steht gar nicht im absoluten Gegensatz zu ihnen. Denn ist nach ihm das Böse wurzelhaft: das Gute ist noch viel wurzelhafter. Das Gute gehört in höherem Masse zum Menschen als das Böse. Diese Grundüberzeugung teilte Kant mit den Gegnern, den Männern der Aufklärung; nur dass sie in ihrem weichen Optimismus das Bewusstsein des Bösen als einer ernsthaften Macht fast völlig verloren.[1])

In dies auf Missverständnis beruhende Verdammungsurteil über Kants Lehre vom Bösen stimmte auch der ein, auf den sich die Gegenwart mit Vorliebe beruft: Goethe, ja er ganz besonders heftig. Es giebt kaum ein schärferes, aber auch kein ungerechteres Urteil als das, in dem Goethe seiner Empörung in den bekannten drastischen Worten Luft machte: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen" (An Herder, Brief vom 7. Juni 1793). Nun, wir haben gesehen, Kants Lehre ist wesentlich genuin; er hat seinen Philosophenmantel rein bewahrt. Das persönlich Verletzende dieses Urteils trifft nicht die Wahrheit. — Und was die Sache angeht, so ist es Pflicht, darauf aufmerksam zu machen, wie Goethe zu anderer Zeit[2]) eine Äusserung gethan hat, die von der Kantischen Auffassung doch nicht gar so weit entfernt ist. In einem gelegentlichen Lob der Pietät (Weimarer Ausgabe, Bd. 41, S. 133) findet sich der Satz: „Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet von Seiten der Sittlichkeit, uns nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösem, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben ihr gleichfalls eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen." So wenig die „Erbsünde" im dogma-

1) Vgl. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. 1893. S. 176.

2) Die Besprechung des Romans Don Alonso ou l' Espagne, Histoire contemporaine par N. A. de Salvandy, an deren Ende sich diese Stelle findet, ist erschienen in Goethes Zeitschrift „Über Kunst und Altertum" Bd. V. Heft 1. 1824. S. 169—185.

tischen Sinne zu verstehen ist, so wenig will ich natürlich eine völlige Acceptierung der Kantischen Lehre durch Goethe behaupten, ihn auch nicht einmal stark unter Kantischen Einfluss rücken. Das eine aber geht aus den angeführten Worten mit voller Deutlichkeit hervor: Bestimmte Tatsachen der Erfahrung nötigten Goethe anzuerkennen, dass neben der „Erbtugend" noch eine Macht vorhanden ist, die dem Kantischen radikalen Bösen verwandt ist. Das ist denn doch eine schöne Anerkennung der Berechtigung der „doppelseitigen" Betrachtung Kants von einem Mann, der gewiss nicht für einen besonderen Kult des Bösen schwärmte, der auf diesem Gebiet doch wohl nur das anerkannte, dem er sich nicht unbedingt entziehen konnte. Man hat also kein Recht mehr, Goethe als absoluten Gegner der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen zu betrachten.

Auch Herder, an den Goethe jenen Brief richtete, war voller Empörung. Er eröffnete eine grimmige Polemik gegen diese „neueste philosophische Satansdogmatik" oder „philosophische Diaboliade" (1798 in seiner Schrift „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen", die auch sonst reich ist an Ausfällen gegen Kant). Aber es ist ja bekannt, dass ihm das Organ zum Verständnis der Kantischen Philosophie fehlte. Zu seiner Entschuldigung muss man übrigens bedenken, dass die Kantische Religionsphilosophie ihm ständig in der Gestalt entgegentrat, die ihr seine Kandidaten der Theologie gaben; und da mag wohl eine seltsame Mischung aus protestantischer Dogmatik, Bibel und Vernunftreligion zustande gekommen sein, über die Herder sich mit Recht entsetzen konnte. Herders Polemik richtet sich also eigentlich gegen die theologische Missdeutung der Kantischen Religionsphilosophie.

Gerechter war von vornherein Schiller, der „Kantianer", obwohl auch ihm die Lehre unsympathisch war. „Zwar ist — schreibt er an Körner am 28. Februar 1793 — einer seiner (Kants) ersten Grundsätze empörend für mein, und wahrscheinlich auch Dein Gefühl. Er behauptet nämlich eine Propension des menschlichen Herzens zum Bösen, dass er das radikale Böse nennt . . . Gegen seine Beweise lässt sich nichts einwenden, so gern man auch wollte." Trifft er damit nicht den Nagel auf den Kopf? — Gewiss, niemand wird sich für das Böse in irgend einer Lehrform begeistern, niemand aber wird es leugnen können.

Wie man aber auch immer über Kants Lehre denken mag: ehe man über ihn aburteilt, muss man ihn verstehen. Das ist die erste Pflicht! Das hat Kant aber seinen Lesern wahrhaftig nicht leicht gemacht. Und wenn ich mit dieser Untersuchung dazu hätte beitragen können, das Verständnis dieser schwierigen Lehre zu erleichtern und eine gerechtere Beurteilung dieses vielgeschmähten Stücks der Kantischen Religionsphilosophie anzubahnen, würde ich zufrieden sein.

Die unabhängigen Realitäten.

Von Alois Höfler.

Das Problem des „Dinges an sich" samt den mit ihm zusammenhängenden des „Noumenon", der „Transscendenz", der Existenz und Erkennbarkeit einer Aussenwelt u. dergl. m., ist und bleibt zwar nicht „das", aber doch ein Hauptproblem der Erkenntnistheorie, wie oft wir es auch seitens des modernen Phänomenalismus schon haben tot sagen hören.

Dieser Problemenkreis, der mit dem Namen Kants schon durch mehrere der angeführten Kunstausdrücke enger als mit dem jedes anderen Forschers verknüpft ist, wenn auch die mit den Namen zu verbindenden Begriffe noch mancher Umbildung fähig und bedürftig sein werden, hat jüngst zwei tiefgehende Bearbeitungen erfahren durch Meinong[1]) und Oelzelt.[2]) Inwieweit diese beiden Arbeiten von einander teilweise Anregung empfangen haben, deutet Oe. (114) an. Die ebenfalls aus ihnen ersichtliche Bezugnahme auf mündliche und literarische Äusserungen meinerseits zu diesen Problemen möchte ich an dieser Stelle erwidern und weiterbilden, und speziell auch für die Anregungen aus einer Besprechung zwischen uns (vom September 1906) die wissenschaftliche Öffentlichkeit als Teilnehmer und Richter in der unvermeidlichen Fortsetzung dieser Diskussionen gewinnen. Namentlich was meine

---

[1]) Meinong „Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens" (Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften, herausgegeben von Poske, Höfler, Grimsehl, I. Bd., Heft 6, 113 S. gr. VIII. Berlin, Springer 1906).

[2]) Oelzelt-Newin „Die unabhängigen Realitäten" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 129, Heft 2 [Jänner 1907] S. 113—135. Leipzig, Voigtländer 1907).

Im folgenden werden die beiden Abhandlungen so zitiert, werden, dass z. B. M. (89) heisst: Meinong, Erfahrungsgrundlagen etc., Seite 89.

„Psychologie“ in dem Abschnitt „Unsere Vorstellung von einer physischen Aussenwelt und unser Glaube an ihre Existenz“ (§ 54 „Beschreibung des naiven Realismus“, § 55 „Die physische Aussenwelt vorgestellt als Ursache unserer physischen Phänomene“) gebracht hatte, möchte ich konfrontiert sehen mit M.s und Oe.s neuesten Ausschaltungen des Kausalgedankens aus dem Kommerzium zwischen Ich und Aussenwelt.

I. Erscheinung und Ding.

In M.s Abhandlung dürfte die im Titel des § 18 liegende

These I_M: „Äussere Wahrnehmungen als evidente Vermutungen“

der neueste und grundlegendste Beitrag zur Lösung des alten Problems sein. Diese These, welche schon durch ihre Neuheit zum Widerspruch reizt, führt M. (89) mit folgender Begründung ein: „Wir finden uns . . vor die nachfolgende Alternative gestellt: entweder wir geben mit dem Vertrauen auf unsere Sinne auch die uns so natürliche Überzeugung von der Existenz einer äusseren Wirklichkeit auf, oder wir versuchen, zusammen mit dieser auch jenes aufrecht zu erhalten. Wie sich dieses Dilemma praktisch entscheidet, darüber besteht nicht der geringste Zweifel: auch weitestgehende Idealisten haben immer wieder erkannt, dass sie durch ihre Theoreme ihren Glauben an die Aussenwelt in concreto nicht zu überwinden im Stande gewesen sind. Aber auch theoretisch hätte diese Tatsache grössere und prinzipiellere Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat. Es wäre eigentlich der einzige bekannte Fall innerhalb unserer Erkenntniserfahrungen, wo das bessere Wissen dem anerkannt schlechteren nicht standzuhalten vermöchte. Oft schon hat der Irrtum über die Wahrheit gesiegt; aber . . es war nie der bereits erkannte Irrtum.“ — Nun hatte M. schon in § 8 „Primäre und sekundäre Qualitäten“ nicht nur die Subjektivität der „sekundären“ Farbe, Ton, Wärme (letztere namentlich auf Grund einer genauen und bestätigenden Analyse von Lockes Versuch, dass dasselbe laue Wasser der abgekühlten Hand warm, der erhitzten kalt erscheint, aber nicht zugleich warm und kalt sein kann), sondern auch die Subjektivität der „primären“, der räumlichen und zeitlichen Eigenschaften zugestanden. Was M. aber als nicht bloss subjektiv auch erkenntnistheoretisch retten zu können glaubt, ist das den Eigenschaften zugrunde liegende Ding,

das hinter den Erscheinungen existierende Noumenon. Die Begründung hierfür besteht vor allem ebenfalls wieder im Appell an das allergewöhnlichste Verhalten des Naiven: „Sieht jemand . . auf dem Tische vor sich etwa ein Stück Kreide liegen, so hat er fürs erste sicher das beste Zutrauen auf das, was er „mit eigenen Augen“ sieht. Es ist . . im Grunde sehr auffallend, wie zugänglich er trotz dieser Zuversicht für die Subjektivität und daher Geltungslosigkeit der sensiblen Qualitäten bleibt. Er nimmt gar keinen erheblichen Anstoss daran, dass nicht nur Farbe, Temperatur, Gewicht, Härte, sondern auch Gestalt und Grösse sozusagen durch Subjekt und Umstände in die Bestimmung des gesehenen Gegenstandes hineingetragen sein mögen. Nur wenn ihm jemand einreden wollte, dass überhaupt gar keine Kreide auf dem Tische liege, dann wird er . . nachdrücklichen Widerstand leisten und sich auf die Dauer gewiss nicht überzeugt geben (92).“ — Man wird M. sofort zugeben dürfen, dass er das verhältnismässig fester Glauben des Naiven an Dinge als an Eigenschaften hiermit treffend beschrieben habe, wie auch früher das des „weitestgehenden Idealisten“, der trotz wirklich oder vermeintlich besseren Wissens immer wieder in den Glauben des Naiven rückfällig wird (— freilich nicht erst bezüglich des „Dinges“, sondern auch schon seiner „Eigenschaften“; auch der unnaiv Gewordene wird die Bejahung der Farben, Temperaturen und dergl. nicht so leicht auf immer los, als es M. beschreibt). — Dass aber das praktische Verhalten des Naiven vom Erkenntnistheoretiker irgendwie als berechtigt erklärt werden dürfe, leugnet Oe. (115): „Macht man [einem weniger Geschulten] klar, ob er . . eine Vermutungsevidenz dafür habe, dass von dem Tisch auch dann noch etwas existiere, wenn das Braun wegfällt, das Hart, das Eckig, ja wenn selbst der Ort, wo er sich befindet, unabhängig von unserer Anschauung, ganz anders bedeutet, wird er hierauf noch sagen: Etwas muss doch noch bleiben? Ich gestehe, dass ich nicht weiss, was er dann sagen wird und eigentlich meine ich, ist es auch ziemlich gleichgültig, was der Laie hierzu sagt, dem doch, sobald er ernst mitzureden anfängt oder gar widerspricht, immer noch die Tür gewiesen wurde. Er wird, wenn er etwas gründlicher veranlagt ist, vielleicht sogar sagen: Wenn ich darüber urteilen soll, ob ich hier noch Evidenzen habe, so muss ich doch vorerst wissen, wovon gesprochen wird. Was soll ein Tisch, etwas, das weder braun, noch eckig und hart ist?“ — Wir wollen diesen Einspruch kurz formulieren als folgende

These $II_{Oe.}$: Wir haben ebensowenig Vermutungsevidenz für die Existenz eines den Erscheinungen zugrunde liegenden Dinges, wie für die Erscheinung selbst.

Besehen wir uns, um zwischen Oe. und M. zu entscheiden oder soweit als möglich zu vermitteln, was für Gründe und sonstigen logischen Apparat (denn noch vor den Begründungen und Urteilen mussten ja Definitionen, Distinktionen u. s. f. gegeben worden sein) Beide für sich ins Treffen führen. — Der Apparat ist bei M. kein unbedeutender. Vor allem überrascht seine Rehabilitierung des Substanzbegriffes. Auch sie knüpft an das Denken und Sprechen des Naiven an (M. 26 ff.): „Sage ich: „„Das Blatt ist grün““, so bezeichnet „„Blatt““ das Ding, „„grün““ die Eigenschaft des Blattes, jenes das „Was“, dieses das „Wie“ desselben . . . Die darin zutage tretende Unselbständigkeit einzelner Qualitäten legt es, wie ich an mir selbst erfahren habe, sehr nahe, die natürliche Selbständigkeit und damit das Wesen der Substanz oder des Dinges darin zu suchen, dass es eben den Komplex der gegenseitig sozusagen aufeinander angewiesenen Eigenschaften darstelle. Erst gegenstandstheoretische Erwägungen haben mich, und zwar recht spät, darauf aufmerksam gemacht, dass durch solche Auffassung der eigentliche charakteristische Dinggedanke in Wahrheit verloren geht. Denn dieser Gedanke kommt bereits ohne Rücksicht auf anderweitige Unselbständigkeiten im Gegensatz der Bedeutungen von „Grün“ und „Grünes“ zur Geltung. Wichtig ist nun, dass für diesen Gegensatz das Moment der Einfachheit oder Zusammengesetztheit gar nicht in Frage kommt . . . Prinzipiell kann man für jede, auch für eine streng einfache Eigenschaft, den Gegensatz der reinen und der substantialisierten Eigenschaft oder der Eigenschaft am Dinge bilden. „Grünes“ als solches muss darum auch gar nicht mehr Attribute in sich schliessen als „Grün“. Wer aber daraufhin geneigt wäre, zu meinen, zwischen „Grünes“ und „Grün“ bestehe im Grunde gar kein wirklicher Unterschied, der wird des letzteren leicht gewahr, wenn er die so triviale Tatsache beachtet, dass ein Grünes zwar natürlich grün ist, Grün dagegen ebenso natürlich nicht wieder grün.“ (M. 27)

Mehreres hierin entfernt sich so sehr von den philosophischen Gewohnheiten der Gegenwart, schon weil es sich denen älterer und ältester Zeiten wieder nähert, dass M.s Begriff und Behauptung von Substanzen „hinter“ den (oder als „Träger“ der) Eigenschaften das Bürgerrecht in einer neuesten Philosophie

(Gegenstandstheorie und Metaphysik) gewiss nicht früher sich zu erwerben hoffen darf, als bis er die herkömmlichen historischen Konfrontationen mit den berühmtesten Freunden (Aristoteles, Descartes, Kant) wie Gegnern (Locke, Hume) dieses problematischen Begriffes bestanden haben wird. Hier, wo wir auf solche geschichtliche Exkurse durchaus verzichten müssen und wollen, sei als ein erstes Bedenken das gegen die durchgängige und wie selbstverständliche Gleichsetzung von Substanz, Ding und weiterhin auch von Noumenon (M. 93 ff.) angemeldet, seine Erörterung aber ebenfalls für andere Gelegenheit[1]) verspart. Dass aber solche Bedenken nicht erst von aussen in M.s Abhandlung hineingetragen zu werden brauchen, dürfte der Satz belegen: „Wir mussten ablehnen, die Dinge streng blau oder grün zu nennen, weil wir wissen, wie diese Qualitäten . . . von der Beschaffenheit unseres Sehorganes abhängen“ (M. 99; wir kommen

---

[1]) Hoffentlich in der Neubearbeitung meiner (seit fünf Jahren vergriffenen) Logik, die in § 23 sich zum Substanzgedanken im ganzen recht skeptisch verhalten hatte; wie ich auch noch 1903 [„Zur gegenwärtigen Naturphilosophie“, S. 44] die These aufgestellt habe: „Wir brauchen eine Physik ohne Substanz, aber mit Kausalität“. — Immerhin mag der künftigen systematischen Revision dieser Dinge vorgearbeitet werden, wenn ich einstweilen als einen Anlass zu Bedenken folgendes vermerke: Es galten bisher (und gelten auch bei Meinong) zu den obigen drei Begriffen die folgenden als Gegenglieder:

Substanz — Inhärenz,
Ding — Eigenschaft,
Noumenon — Phänomen.

Da nun die drei rechts stehenden Begriffe sich keineswegs ohne weiteres decken, so werden es wohl auch die links stehenden nicht tun. — Ferner: Ohne dass wir Bevorzugung, die M. dem Ding vor den Eigenschaften giebt, entgegentreten wollen oder müssen, gelten uns als „gegeben“ doch nur die direkt „empfundenen“ Eigenschaften, das Ding dagegen ist ein Hinzugedachtes; nicht mehr und nicht weniger als dieses besagt ja auch eben der Name „Noumenon“. Da erhebt sich nun die Frage: Mit welchem Recht denken wir zu dem Gegebenen unsererseits etwas hinzu? Je mehr M. die gegenstandstheoretische Notwendigkeit betont, um so näher rückt für den an Kantische Gedankenbahnen Gewöhnten der Gedanke an eine „kategoriale“ Zutat. Sogleich aber mit dem Worte „Kategorie“ rückt auch der ganze Komplex von Fragen nach dem Wesen der Kategorien heran. Diesen aber muss ich noch heute für einen keineswegs in dem Masse geklärten halten, wie es die gegenwärtige Relationstheorie (vgl. meine Frage „Sind die Kategorien Relationen?“ in meinem Nachwort zu Kants M. A. d. Naturwissenschaft [J. A. Barth 1900]), allgemeiner die Gegenstandstheorie, verlangen oder — leisten muss.

auf die hier von mir im Druck hervorgehobenen Worte unten, S. 373, zurück). — Wie verträgt sich das mit der von M. oben (27) selbst hervorgehobenen „trivialen Tatsache, dass ein Grünes natürlich grün ist“? Wohl schwerlich anders, als wenn das Wort „Grünes“ in zweierlei Sinn angewendet wird, einem phänomenalen und einem metaphänomenalen (wie ich der Kürze wegen mit dem von Josef Breuer[1]) geprägten Terminus sagen will). — Oe. (124) nennt es eine „Umwortung“, wenn man auch das dem phänomenalen Grün und Grünen zugrunde Liegende noch einmal noumenales Grün, bezw. noumenales Grünes nennt. — Den von aller Wortwahl unabhängigen Kern in M.s erkenntnistheoretischer Rechtfertigung des naiven Glaubens, dass „hinter“ dem Weiss der Kreide noch Etwas, u. zw. etwas anderes stecke als hinter dem Grün des Blattes oder dem Braun des Tisches, formuliert (M. 94) folgende

These $III_{M.}$: „Den phänomenalen Bestimmungen o'_1, o'_2 etc. stehen ... noumenale Bestimmungen $\bar{o}_1$, $\bar{o}_2$ etc. gegenüber, von denen ... evident ist, dass zwischen ihnen die nämlichen Vergleichungsrelationen gelten wie zwischen den o'.“

Gegen diese These richtet sich der Einwand Oe. (126): „Schon das Reich des Erfahrbaren zeigt z. B., dass verschiedene Ursachen gleiche Wirkungen haben können, und es ist durchaus möglich, zu einer Reihe eines Empfindungskontinuums mit abgestuften Ähnlichkeiten eine parallele diskontinuierliche Reihe beliebiger Dinge zu konstruieren, die nur zugeordnete, aber durchaus unähnliche Qualitäten darstellen. Da dieses aber auch für alle Arten transscendenter Abhängigkeit gelten kann, so heisst dies, es können die zweiten Realitäten zweier Dinge, von denen ich Ähnlichkeit aussage, falls ich jene wahrnehmen könnte, un-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Zur gegenwärtigen Naturphilosophie“, Beilage I, S. 131. — Der von Meinong (Über Gegenstandstheorie, Joh. Ambr. Barth 1904, S. 37 ff.) erhobene Einspruch, es lasse sich auch das „Phänomenale“ nicht aus dem Bereiche der Metaphysik ausschliessen, trifft nicht den Begriff und Terminus „Metaphänomenales“ selbst, sondern erst die Definition der Metaphysik als „Wissenschaft vom Metaphänomenalen“. — Auch alle diese an dem Begriff des „Phänomenes“ mit interessierten Streitfragen wären erst auszutragen durch eine Untersuchung: „Was für eine Phänomenologie wir brauchen“ [vgl. „Zur gegenw. Naturphilosophie“, S. 89, Anm. 38].

ähnlich sein; die zweiten Realitäten zweier Farben könnten nach ihren Relationen ebenso verschieden sein, wie ihre Eigenschaften von denen der Empfindungen. Allerdings blieben die Relationen damit um nichts weniger übertragbar im vorher besprochenen Sinne, nur nicht in der einfachen Weise, dass ich das Recht hätte, ohne weiteres aus der Ähnlichkeit zweier Dinge auf die Ähnlichkeit ihrer zweiten Realitäten zu schliessen."

„Zweite Realität" ist in der ganzen Arbeit Oe.s (wie schon früher in der Kosmodicee 1897 und den Nachträgen zu ihr 1900) der technische Ausdruck für die vom Ich, als der „ersten Realität", unabhängige Welt der Dinge an sich. Bezeichnen wir nun, um im weiteren kurz von der Art, wie Oe. sich die „Zuordnung" der zweiten zur ersten Realität denkt, sprechen zu können, die einzelnen Glieder

der ersten Realität mit a, b, c . . x, y, z,
die der zweiten Realität mit γ, φ, λ . . ζ, α, ϱ,

so soll vor allem die Regellosigkeit der zweiten Reihe das Bedenken zum Ausdruck bringen, was von dem Gedanken einer „Zuordnung", eines „Zugeordnetseins" eigentlich noch übrig bleibt, wenn wir schlechthin alles, was die zwischen den Gliedern der ersten Reihe bestehenden Ähnlichkeits- und Verschiedenheitsrelationen Gliedern auf die der zweiten Reihe genau oder annähernd übertrüge, von dieser zweiten Reihe fernhhalten wollten und könnten. Fordert doch der Begriff des „Zuordnens" allein schon zum allermindesten, dass je einem „Glied" der ersten Reihe ein [1]) „Glied" der zweiten Reihe „entspreche" und somit wenigstens zwischen den Cäsuren der ersten und der zweiten Reihe eine Art Ähnlichkeit bestehe — wieviel Willkürlichkeit übrigens schon im „Zergliedern" der ersten Reihe etwa liegen mag (wie z. B. im „Einteilen" der Weltgeschichte). — Oe. mag diesem Bedenken erwidern, er bedürfe zum „Zuordnen" nicht der Ähnlichkeitsrelationen, da er es ja auf Abhängigkeitsrelationen gründe; wobei für eine erschöpfende Abwägung der Anteile dieser beiden Hauptklassen von Relationen daran zu erinnern wäre, dass M. schon

[1]) Nach Analogie zu den nicht ein, sondern mehrdeutigen Funktionen (wie z. B. nach $y = \pm\sqrt{x}$ je einem Werte des x zwei Werte des y zugeordnet sind) wäre allerdings auch die Möglichkeit zweier oder mehrerer Glieder der zweiten Reihe offen; aber nur nicht unendlich oder unbestimmt vieler.

1882[1]) die „Verträglichkeitsrelationen“ als doch erst wieder über Vergleichungsrelationen gleichsam sich aufbauend beschrieben hatte. — Dass nun M. viel weitergehende Ähnlichkeiten zwischen den o'_1 o'_2 etc. und den $\bar{o}_1$, $\bar{o}_2$ etc. behauptet, wollen wir durch ein entsprechendes Ordnen der zweiten von beiden Reihen

$$a, b, c \ldots x, y, z,$$
$$\alpha, \beta, \gamma \ldots \xi, \eta, \zeta$$

symbolisieren; ja wir können die von M. als unmittelbare Vermutungsevidenz behauptete Abstufung der Ähnlichkeitsmasse zwischen den Noumenen symbolisieren durch eine Proportion

$$a : b : c \ldots = \alpha : \beta : \gamma \ldots$$

Vielleicht wird sich die zwischen M. und Oe. schwebende Streitfrage sogar am einfachsten durch eine an diese symbolische Proportion anknüpfende mathematische Analogie formulieren und bis zu einem gewissen Grade schlichten lassen:

Dass nach These III_M. zwischen noumenalen Bestimmungen die nämlichen Vergleichungsrelationen gelten, wie zwischen den zugeordneten phänomenalen Bestimmungen, wäre analog dem denkbar einfachsten Falle mathematischer funktionaler Abhängigkeit, die ja eben die direkte Proportionalität ist; und unter dem Bilde einer solchen Analogie gesehen erscheint dann Oe.s Ablehnung einer solchen allzu einfachen funktionalen Beziehung sogleich gerechtfertigt durch einen flüchtigen Überblick über die zahllosen Gattungen und Arten von Funktionen ausser der blossen Proportionalität, wie sie nicht bloss die mathematische Phantasie ausdenkt, sondern wie sie auch in der physischen und psychischen Welt sich realisiert zeigen. Dennoch kann man diesem so naheliegenden Einwand entgegenhalten, dass wenigstens in sehr vielen Fällen, wo man eine von der einfachen Proportionalität mehr oder weniger weit sich entfernende Gesetzmässigkeit (etwa schon Galileis Beziehung $s = \alpha t^2$ zwischen Fallstrecke s und Fallzeit t) in ihre Realgründe verfolgt, man früher oder später doch wieder auf die einfache Proportionalität trifft. (So ist in unserem Beispiele das Quadratgesetz auf die Beziehung $v = g\,t$ für die Fallgeschwindigkeit v gegründet, und diese phoronomische Beschreibung wieder auf das erste und zweite der Newtonschen dynamischen

---

[1]) Hume-Studien II (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1882) S. 89 [659] ff.

Gesetze, die auch direkte Proportionalitäten aussprechen.) Entscheidend würde diese Bevorzugung der direkten Proportionalität natürlich erst durch eine Art Statistik, wieviel der anderweitigen Funktionsbeziehungen auf solche einfache Proportionalitäten zurückführen und wieviele etwa überhaupt nicht. Auch wenn es eine (nur nicht allzu unbeträchtliche) Überzahl ist, darf sie als ein, wenn schon nicht Rechtfertigungs-, so doch Entschuldigungsgrund für den naiven Anfänger gelten, der, weil er eben noch keine andere Art von funktionaler Abhängigkeit kennt als die direkte Proportionalität (z. B. zwischen Preis und Warenmenge, Arbeiterzahl und Leistungsmenge — und selbst hier ist ja die Proportionalität schon manchmal durchbrochen, wenn es sich um Diamanten von 1, 2, 3 Gran handelt, oder um Arbeiter, die sich gegenseitig stören oder fördern u. dgl. m.) immer und überall auf diese direkte Proportionalität treffen zu müssen, ja sie wohl gar für evident halten zu dürfen meint. Und muss man das, was der Anfänger, dieser „naive" Mathematiker, hier für evident hält, zwar zuerst nur Vorurteil nennen, so könnte er sich im Besitze jener Statistik nachmals immerhin darauf steifen, dass er wenigstens jetzt eine Evidenz der (sogar zahlenmässig auszuwertenden) Wahrscheinlichkeit dafür habe, es werde eine neu entgegentretende Abhängigkeit „im Grunde" doch auch wieder als einfache Proportionalität wenigstens so lange präsumiert werden dürfen, bis die Erfahrung und ihre möglichst weit (zu den Prinzipien) geführte Analyse etwa doch das Gegenteil gelehrt habe.

Auch das an der Spitze des angeführten Einwandes von Oe. (135) ebenfalls nur als Analogie herangezogene Beispiel, „dass verschiedene Ursachen gleiche Wirkungen haben können", steht ja nicht im unversöhnlichen Widerspruch mit dem vom M. (95) geltend gemachten Satz, „aus Verschiedenheit der Wirkungen darf man ja in der Regel auf Verschiedenheit der Ursachen, aus Gleichheit der Wirkungen auf Gleichheit der Ursachen schliessen". Jeder wird es von vornherein praktisch und mit gutem theoretischen Rechte so lange mit der „Regel" (der sozusagen „Proportionalität" zwischen Ursache und Wirkung) halten, bis man aus ganz bestimmten Gründen im einzelnen bestimmten Falle die „Ausnahme" zuzugeben genötigt ist. Und so ist es allerdings auch (Oe. 126) „durchaus möglich, zu einer Reihe eines Empfindungskontinuums mit abgestuften Ähnlichkeiten eine parallele diskontinuierliche Reihe beliebiger Dinge zu konstruieren"; aber was

„möglich“ ist, muss doch noch keineswegs das Wahrscheinlichste sein.

Trachten wir aber jetzt aus solchen Allgemeinheiten und blossen Möglichkeiten heraus zu denjenigen Wahrscheinlichkeiten vorzudringen, mit denen der praktische Naive, wie der praktische Naturforscher sich durch die Welt hilft, so sehen wir M.s und Oe.s Erkenntnistheorie die Bedeutung dieses praktischen Verhaltens grundsätzlich so verschieden einschätzen, dass es auf den ersten Blick direkter Gegensatz scheint. Und doch dürfte sich zeigen lassen, dass auch Oe. dem für M. charakteristischen Bestreben, mit seiner Erkenntnistheorie der Erkenntnispraxis möglichst nahe zu bleiben, viel näher steht, als er (Oe.) selber meint. Denn es räumt ja auch Oe. dem naiven Kinde und dem naiven Naturforscher sogleich eine sehr weitgehende metaphysische Kompetenz ein, wenn er ihr Urteil über die Existenz einer zweiten Realität in folgenden Worten beschreibt:

„Schon das Kind, das Feuer verkohlen sah, wird, wenn es zum erstenmal eine Kohle ohne Feuer sieht, glauben, dass Feuer vorausgegangen sei, einfach auf Grund der Erinnerung an die schon gesehene Kohle, die durch Feuer entstanden ist. Hier wird vom Kinde zum erstenmal eine unabhängige Realität angenommen, die über den Solipsismus hinausgeht“ (Oe. 121).

Zur Orientierung des Lesers sei hier eingeschaltet, dass das Beispiel von Feuer-Kohle (Realgrund) und Kohle-Feuer (Erkenntnisgrund) in Oe.s Hand die Pistole ist, die er seinem Hauptgegner, dem Phänomenalisten, auf die Brust setzt: Was ist „Antezedens“, wenn einmal Kohle ohne Feuer erblickt wird; die (diesmal durch die Assoziation Feuer-Kohle geweckte) Erinnerungsvorstellung vom Feuer? — diese wäre ja deren Konsequens, nicht Antezedens! — Ich teile völlig Oe.s Eindruck, dass dieser Waffe bisher keine gleich treffsichere entgegengestellt worden sei, sondern nur die verlegene Ausrede auf „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ u. dgl. — Aber nicht diese Gemeinsamkeit unserer Überzeugung von der Unentbehrlichkeit „unabhängiger Realitäten“ hat uns hier zu beschäftigen, sondern nur eine eben erst auf Grund dieser Gemeinsamkeit mögliche Differenz: Auch Oe., wiewohl hier namens „grauester Metaphysik“ urteilend, lässt schon das Kind als unverächtlichen Zeugen für ein Ding an sich des Feuers gelten; natürlich nur so, wie einem Untersuchungsrichter die Aussage eines ungebildeten Zeugen, die er keineswegs wörtlich nimmt, nach allen nötigen

Abstrichen dennoch entscheidend wertvoll sein kann. Das Kind nimmt die (durch den Anblick der Kohle reproduzierte Erinnerungs-) Vorstellung vom Feuer (genauer: deren „immanenten" Gegenstand) samt allen seinen anschaulichen Merkmalen ohne jeden Abstrich für ein Ding an sich. Die Frage ist nun: Wie viele Abstriche muss der Metaphysiker vornehmen, damit er sich nicht einer müssigen „Verdoppelung" (Oe. 123) schuldig mache; wieviele solche Abstriche darf er aber höchstens machen, damit ihm nicht etwa gar nichts mehr, sondern damit ihm doch immer noch gerade das Ding an sich eben jenes Feuers in Händen bleibt? Oder in Form der obigen Frage: Welches Ausmass positiver Bestimmungen wird schon durch den blossen Begriff des „Zuordnens" einer zweiten Realität ϱ zu einer gegebenen ersten r erfordert, damit uns nicht dieser Begriff des „Zuordnens" selber unter den Händen zerrinne? Auf die so zugespitzte Frage nach dem richtigen Ausmass der unvermeidlichen Abstriche haben wir nun aber nach Oe. die authentische Antwort auch nicht etwa vom Naturforscher zu erwarten, der zwischen dem Kinde und dem Metaphysiker steht. Vielmehr ist auch er nur ein Zeuge für das „Dass", nicht für das „Wie" der zweiten Realität; denn (Oe. 122, 123):

„Auch die grundlegende Naturwisssenschaft, die **Physik braucht die Annahme einer zweiten Realität** und kann sich nicht begnügen mit der Erforschung bloss von Empfindungsbeziehungen in mathematischen Formeln. **Sie braucht die ihnen zugrunde liegenden metaphysischen Vorgänge der zweiten Realität, worauf sich auch alle ihre Abstraktionen, Hilfs- und Rechenkonstruktionen beziehen:** Atome, Äther, Fluida, kontinuierliche Materie, samt ihren Relationen, falls jene nicht widerspruchsvolle Annahmen eines „Zwischenreiches" sind. Für den Physiker heisst, der Magnet zieht an, gleicherweise wie Feuer verkohlt: sie haben die Kraft so zu wirken — der kürzere Ausdruck dafür, dass sie bleibende Teilursachen sind, d. h. Antecedenzien eines Geschehens werden können, dem auch ein Vorgang in der zweiten Realität entspricht. Dass die Physik zu solchen oder gar zur Erkenntnis bestimmt gearteter Luftschwingungen, die einen Ton bedingen, jemals gelangen könne unter der Annahme, dass diese nur soweit existieren als sie wahrgenommen werden, ja nur zur Übereinstimmung ihrer Phasen in mehreren Beobachtern, müsste zum mindesten gegen den auch von der Physik bisher mit Erfolg anerkannten naiven Realismus als möglich erwiesen werden. Könnte

sie dies, dann allerdings wäre damit auch für die Metaphysik die Entbehrlichkeit der zweiten Realität bewiesen."

Wieder sei zur Orientierung des Lesers hier eingeschaltet, dass der Terminus „Zwischenreich physikalischer Realitäten", deren Annahme Oe. hier „eine widerspruchsvolle" nennt, von mir[1]) eingeführt wurde, um die so oft geschilderte Verlegenheit des Physikers zu charakterisieren, der z. B. seine Atome als räumlich ausgedehnt, aber als farblos denkt, wiewohl doch (Gesichts-) Raumdaten ohne Farbenqualitäten undenkbar, genauer: mit innerem Widerstreit belastet sind. Wollten wir um dieser Schwierigkeit willen aber auf ein solches Zwischenreich völlig verzichten, was bleibt dann von „Atomen, Äther" und dergl. übrig? Und inwiefern können diese auch nur noch Hilfs- und Rechenkonstruktionen genannt werden, die sich überdies geradezu auf die metaphysischen Vorgänge der zweiten Realität beziehen sollen, also „Wirklichkeiten treffen", die nicht „blosse Bilder" sein wollen?[2])

Alle diese alten und neuen Verlegenheiten spitzen sich zu auf die zwischen Oe. und M. schwebende Streitfrage nach dem Mehr oder Weniger der Abstriche, die sich unsere Anschauungsbilder von der Aussenwelt gefallen lassen müssen, damit diese als ein Ding an sich allerunnaivsten, „kritischen" Ansprüchen standhalte. Auf Oe.s allgemeine Lösung dieser Aufgabe kommen wir unten (S. 374 ff.) zurück und halten uns für jetzt an das letzte der vier zur Sprache gekommenen, wesentlich gleichartigen Beispiele vom Feuer, dem Tisch, der Kreide und dem grünen Blatt; wobei wir hier wieder nur jenen ganz speziellen Punkt herausgreifen, den Oe. eine „Umwortung" nannte. Er glaubt sie darin zu finden, dass M. angesichts eines gesehenen „grün" (g) nicht nur das gesehene Blatt ein Grünes (G) nennt, sondern auch das hinter dem Blatt zu denkende Ding an sich ebenfalls ein Grünes (Γ), wie wenn dieses selber noch einmal „grün", diesmal aber „noumenalgrün" (γ) wäre. Wenn hiermit M. diesem Γ die Eigenschaft g noch einmal, u. zw. in ganz demselben Sinne wie dem G beilegte, wäre dies freilich eine jener Verdoppelungen, um derentwillen man so häufig das Ding an sich überhaupt eine müssige Erfindung

[1]) Zur gegenwärtigen Naturphilosophie (S. 98). **Meinong** erwähnt diesen Terminus „Zwischenreich" in „Erfahrungsgrundlagen" (S. 40, Anm.), und zwar in zustimmender Weise.

[2]) Vgl. Zur gegenw. Naturphil., S. 114.

nennen hört. Halten wir uns aber an die schon oben angeführten Worte (M. 99), die wir hier hervorheben wollen als

These $IV_{M.}$: „Wir mussten ablehnen, die Dinge streng blau oder grün zu nennen, weil wir wissen, wie diese Qualitäten . . von der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane abhängen",

so ist es durch sie ausgeschlossen, dass M. dem Γ noch einmal ein eigentliches „grün" (γ, wo $\gamma = g$ wäre) zuschreiben wolle. Eben darum will aber Oe. auch das Wort „Grünes" für das Ding an sich des gesehenen Blattes schlechterdings vermieden wissen. Es sind also M. und Oe. in der Sache einig, dass es im Reich der Dinge an sich kein Grünes und überhaupt kein Farbiges (also auch kein Graugrünes oder dergl.) gebe, dem die Eigenschaft „grün" im phänomenalen Sinne noch einmal zukäme. Dennoch verzichtet M. nicht darauf, auch das Ding an sich des Blattes ein „Grünes" zu nennen; und ist dieses nach Oe. eine Umwortung, so ist sie wenigstens insoweit bequem, als sie in der kunstlosen Sprache des Alltags denselben Gedanken der Zuordnung eines Dinges an sich zu dem phänomenalen Grün, bezw. Grünen andeutet, den wir künstlich durch die Zuordnung griechischer Buchstaben zu den lateinischen, oder durch eine fortwährende Wiederholung des Beisatzes „Ding an sich des —" jedenfalls nur sehr schwerfällig erreichen. — Freilich ist solche Schwerfälligkeit ebensowenig eine sachliche Widerlegung der „Dinge an sich", wie die Zinsgroschenfrage: „Kannst Du Dich auf das Ding an sich eines Sessels setzen?" Man darf eine solche Frage nur nicht inkonsequent bejahen oder verneinen, sondern muss natürlich, wenn der sichtbare Sessel (S) durch das metaphysische Ding (Σ) ersetzt werden soll, auch zum physischen „setzen" (s) den zugehörigen „metaphysischen Vorgang" (σ) schon in die Frage legen. Nur wer dann selber durchwegs $\Sigma = S$, $\sigma = s$ gesetzt hätte, dürfte sich über Verdoppelung lustig machen, die aber nun nur ihm selbst zur Last fiele.

Es wäre aber das entgegengesetzte Extrem und womöglich noch unfruchtbarer als solche unbewiesene Gleichheit, wollte man jede „Beziehung" zwischen Σ und S, zwischen σ und s, zwischen Γ und G u. s. w., als angeblich mit der Natur des „Dinges an sich" oder eines „Vorganges an sich" unverträglich, überhaupt abweisen. Zwischen solchen Extremen sind hier zahlreiche Mittelstellungen denkbar und vor und seit Kant eingenommen worden. Die

Phänomenalisten pflegen neuestens Kant einen Realisten (und zwar gelegentlich sogar einen „naiven" Realisten) zu nennen, weil er von der These ausgegangen ist: Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Zuzugeben ist, dass hier das „Dass" einer Existenz von Dingen an sich als ein unmittelbar evident gewisser Satz hingestellt wird, worauf dann erst die Erkennbarkeit jedes „Wie" mit ebensolcher Gewissheit geleugnet wird. Zuzugeben ist ferner, dass diese Unterscheidung des „Dass" und „Wie", die man für ebenso dringend wie selbstverständlich halten sollte, in dem ganzen schier unendlichen Streite für und wider die Dinge an sich nur zu häufig übersehen worden ist. Nach dem Grundsatze „Kein Quid ohne Quale, kein Quale ohne Quid",[1]) darf sich aber Niemand, der („naiv" oder „kritisch", evidenzlos oder evident) daran glaubt, dass es Dinge an sich giebt, der Verpflichtung entziehen, auch irgend etwas Positives über ihr Wie auszusagen (ebenso wie Niemand sagen darf, er glaube an Gott, ohne dass er diesem seinen Gott wenigstens ein positives, äusserstenfalls auch nur irgend ein negatives Merkmal beilegt).

Dieser Aufgabe unterzieht sich Oe. im zweiten Teil seiner Abhandlung 123—131, indem er ein solches „Minimum der Transzendenz" (123) sucht, wie es durch das im ersten Teil der Abhandlung bewiesene „Dass" einer zweiten Realität gefordert sei. Wir deuten hier Inhalt und Ergebnis dieses Teiles der Untersuchung dadurch an, dass wir die zur Sprache gebracht Gegenstände einfach aufzählen und hinter jeden ein + oder — setzen, je nachdem seine Übertragbarkeit aus der ersten in die zweite Realität behauptet oder geleugnet wird. Es sind: Die sinnlichen Qualitäten (—), Raum (—), Zeit (—), Gleichheits- und Verschiedenheitsrelationen (—), Zahl (+), Notwendigkeitsrelationen (+), Kausalität (—; vgl. unten S. 383, Oe.s. Gründe für diese Negation einer „Kausalität an sich"). — Es drängen sich hier die Fragen auf: Warum sind gerade diese absoluten und relativen Begriffe für die Erörterung gewählt worden? Sind es wirklich alle überhaupt denkbaren, oder geschah vielmehr die Wahl gerade so, um zu einer bestimmten Wahrnehmungstheorie Stellung zu nehmen? Ich glaube letztere Frage weiter unten S. 386 ff. bejahen zu sollen. Unabhängig von solchen Zusammenhängen stellt sich aber nach dem Überblick

[1]) Vgl. E. Mally in Meinong's „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie", Barth 1904, S. 136.

jenes Minimums von Transzendenz wohl bei jedem Leser das Bedürfnis ein, nun das aus den wenigen verbliebenen Bausteinen zu errichtende metaphysische Gebäude zu vergleichen mit dem reich geschmückten Weltbilde, das dem Nichtmetaphysiker, sei es ein Kind oder ein Naturforscher oder sonst ein „Naiver", gegenüberzustehen — scheint. Ohne dass wir hier näher auf alle feineren Differenzen eingehen, zu denen z. B. sogleich die Eingangsworte der ganzen Abhandlung[1]) Anlass gäben, darf der Gesamteindruck wohl dahin ausgesprochen werden, dass die von Oe. geschaffene Kluft zwischen der ersten und zweiten Realität sehr breit und sehr tief ausgefallen ist. Haben wir hier nur das unvermeidliche „*ignoramus*" einzugestehen, oder aber eine Unterschätzung dessen, was die Naturforschung einerseits, eine mit neuen Werkzeugen arbeitende Erkenntnistheorie andererseits, zu einer wenigstens teilweisen und schrittweisen Ausfüllung der Kluft zu tun vermöchte? Was Oe. hierfür von der Naturwissenschaft (134, Anm.) erwartet, ist nicht wenig, aber er erwartet es eben erst von einer unbestimmten Zukunft. Und ausdrücklich verwirft er alle oder fast alle erkenntnistheoretischen Werkzeuge, die M. neu schmiedet und anwendet, um der äusseren Wahrnehmung ein besseres Recht auf die Erkenntnis der physischen Aussenwelt zu verschaffen, als ihr

---

[1]) Sie lauten: „Für die Anhänger des Glaubens an eine vom Ich unabhängige zweite Realität, für die dualistische Annahme, ist das Physische, die Körperwelt, auch nur eine besondere Art des Psychischen. Da sie nur zwei Arten von Realitäten anerkennen und das Räumliche, Wärme und Töne mitbedingt, gegeben sind durch das Ich, durch die erste Realität, so wird das Physische eigentlich erst durch das ihr zugrunde liegende Sein, das ja selbst nicht wieder physisch genannt werden kann, charakterisiert. Es ist dies eine Art genetischen Kriteriums, mit Hilfe der zweiten Realität." — Gegenüber der hier vorgeschlagenen Terminologie möchte ich doch die meiner Psychologie § 1 zweckmässiger finden: Bleiben wir dabei, die Adjektiva „physisch" und „psychisch" vor allem auf zwei Klassen von Phänomenen anzuwenden, was dann den unmissverständlichen „phänomenalen Dualismus" giebt. Für das dem Physischen eigentlich erst zugrunde liegende Sein bietet sich ja dann ganz von selbst das Metaphysische (im weiteren Sinne; im engeren steht ihm ja noch ein Metapsychisches gegenüber) dar. Und erst auf diesem metaphysischen Felde mag über „Dualismus" und „Monismus" weitergestritten werden. Für die Unterscheidung der physischen und psychischen Phänomene aber bedarf es erst nicht genetischer Kriterien; ja diese wären gar nicht möglich ohne vorausgegangene deskriptive (vgl. meine Psychologie § 2, an dem ich bei der bevorstehenden Neuauflage freilich auch mancherlei zu verbessern haben werde).

seitens einer allzurigorosen Erkenntnistheorie und Metaphysik bisher zugestanden worden war. Besehen wir uns also in Kürze die neu empfohlenen und angewendeten Erkenntnismittel:

Vor allem ist es Meinongs Begriff der **Evidenz der Wahrscheinlichkeit**, kürzer **Vermutungsevidenz**, der der Zeit seiner Konzeption[1]) nach freilich keineswegs mehr neu, dennoch aber der Mehrzahl gegenwärtig produktiver Erkenntnistheoretiker noch fremd geblieben ist; vielleicht weil sie nicht hinweg gekommen sind über den scheinbaren Widerspruch, der in der Verbindung der Wörter „Vermutung" und „Evidenz" liegt, der aber als ein nur scheinbarer schon längst entkräftet ist. Genug, dass Oe. sich grundsätzlich keineswegs dem Begriff der unmittelbaren Wahrscheinlichkeitsevidenzen verschliesst (114, wo er euphemistisch sogar von „ihrer Entdeckung eine Art Epoche für die Erkenntnistheorie" datiert, dieser ganzen Evidenzklasse aber dann doch nur ein einziges Anwendungsgebiet, eben das der Gedächtnisphänomene, zugesteht). M. dagegen hat während der zwei Jahrzehnte seit dieser Konzeption ihr immer neue Anwendungsgebiete zugeteilt und geht gegenwärtig so weit, „nur noch die allerbesten Gedächtnisleistungen" der Vermutungsevidenz des äusseren Wahrnehmens eines Dinges hinter den Eigenschaften (z. B. des auf dem Tisch liegenden Stückes Kreide) an die Seite zu stellen (92).

Ebenso wie gegenüber der Gewissheit die **Vermutung** bisher zu wenig erkenntnistheoretisch verwertet worden ist, so auch neben dem Genauen das **Ungenaue**. Wie jene Unterscheidung das Urteilen, betrifft diese das Vorstellen. Auf dieses, hier zum erstenmal der erkenntnistheoretischen Würdigung (und zwar einer positiven, nicht bloss einer alles Ungenaue *a limine* ablehnenden, negativen) empfohlene Moment der Ungenauigkeit gründet M. den Begriff der **Halbwahrnehmung** (98): Der Fehler des . . . „naiven Realismus" wird hierbei dahin präzisiert, „dass für Vollwahrnehmung genommen wird, was nur Halbwahrnehmung ist" (98). Nach Feststellungen über die Übertragbarkeit von Vergleichungsrelationen („Die Dinge an sich **sind** also gleich, ungleich etc.", 100) und über die „Prärogative der Verschiedenheit". („Es gilt im allgemeinen das Prinzip: Wenn von zwei Beschauern der eine Verschiedenheit findet, der andere Gleichheit, so hat der

[1]) 1885 oder früher. — „Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächt-nisses", Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1886.

erstere Recht", 102) wird unterschieden zwischen „schlechteren und besseren Phänomenen" (104), unter letzteren z. B. die durch Lupe und Mikroskop oder durch die Färbemethoden in der Physiologie gewonnenen differenzierteren verstanden. „Im allgemeinen kann man sagen: es ist die wesentliche Aufgabe jeder empirischen Wissenschaft, sich mit den besten Phänomenen zu versehen. Und weiter ist es auch ganz verständlich, wie sich eine empirische Wissenschaft dazu gedrängt sehen kann, Phänomene zu erfinden, die . . . geeignet erscheinen, das, was die Forschung . . . in betreff der einschlägigen Noumena festgestellt hat, so zu repräsentieren, . . . dass . . . die wertvollsten Halbwahrnehmungen diese Erscheinungen zu phänomenalen Objekten haben könnten. Das ist der eigentliche, d. h. der einwurfsfreie Sinn der Versuche neuerer Naturwissenschaft, physische Vorgänge, die nicht als Bewegungen erscheinen, auf Bewegungen „ „zurückzuführen" ". Nur ein erkenntnistheoretisches Missverständnis konnte zu der Meinung führen, dass es sich dabei um einen Übergang von Phänomenen zu Noumenen handeln müsse oder auch nur könne."

Eine Prüfung der neuen Begriffe „Halbwahrnehmung" u. s. w., kann natürlich hier nicht geliefert werden. Aber auch ohne eine solche dürften die herausgehobenen Sätze genügen, um die viel entsagungsvollere Erkenntnistheorie Oe.s zur Selbstprüfung zu veranlassen, ob sie der Bedeutung gerecht werde, die nicht erst den halbmetaphysischen Theorien der Physik (z. B. „Zurückführung" der Wärme auf Bewegung), sondern schon den möglichst metaphysikfreien Leistungen z. B. von Lupe und Mikroskop für das Erschliessen des Wie der wirklichen, nicht nur der uns erscheinenden Welt zukommt. Und da nun auch das unbewaffnete Auge schliesslich ja doch das weitaus entscheidenste Stück jedes optischen Gesamtapparates ist, so hat M. vielleicht doch nicht zu viel gewagt, wenn er der traditionellen Auffassung, nur die innere Wahrnehmung sei eine wirkliche, die äussere aber sei nur eine „sogenannte", einmal kühn entgegentrat und aussprach: Es giebt äussere Wahrnehmungen (91) — sie erfassen unmittelbar eine äussere Existenz.

Verhehlen wir uns aber nicht, dass die neue Lehre und ihre Begründung noch manchem Bedenken ausgesetzt bleibt; so gleich die erste Begründung der obigen These I_M., aus dem festen Glauben des Naiven und der Rückfälligkeit des Idealisten in ihn:

es würde sich schon innerhalb jener ersten Mannigfaltigkeit für sich eine lückenlose Gesetzmässigkeit[1]) finden lassen. Also ich halte das Dasein einer Welt ausser mir nur für eine Hypothese, ich halte sie nur für wahrscheinlich, nicht für gewiss; aber was zu gunsten dieser Hypothese zu sagen ist (z. B. dass die Logarithmentafeln jemand anderer als ich selbst berechnet haben müsse, vgl. meine Psychologie § 58), kann es getrost mit allen, auch den allerbesten Hypothesen was immer für einer Natur- oder Geisteswissenschaft aufnehmen. Auch hier haben wir zwar nicht „mathematische Gewissheit", wohl aber „fast unendliche" Wahrscheinlichkeit = „physische Sicherheit", mit der sich jede nicht rein apriorische (gegenstandstheoretische) Wissenschaft zufrieden giebt, obwohl es nur eine „fast", also ehrlich gesprochen: eine nicht „unendliche" Wahrscheinlichkeit, nicht volle Gewissheit ist. Oe. aber beansprucht für seinen Beweis Gewissheit. Sollte ihm wirklich sein Postulat mehr als Wahrscheinlichkeit liefern? Und da diese Wahrscheinlichkeit eine nicht weiter zu beweisende ist, so wäre es doch auch nur eine unmittelbare Evidenz — eine unmittelbar evidente Vermutung. Freilich schiebt sich dann zwischen diese und die Erkenntnis der Dinge an sich noch ein Beweis ein (von dem hier dahingestellt sei, ob selbst wieder Gewissheits- oder Wahrscheinlichkeitsbeweis), wogegen nach M.s These I unsere Vermutungsevidenz unmittelbar auf die Dinge geht. —

Möchten Kants Getreue, wenn sie hier in einer ihnen fremden Sprache letztlich doch das Bekenntnis zu Kants oberstem Dogma: „Es giebt Dinge an sich", aussprechen hören, sich eben hiermit von uns eingeladen und gebeten finden zu weiterer gemeinsamer Arbeit.

---

[1]) Sollte es nicht eine Inkonsequenz Oe.s sein, wenn er (115) sagt, es falle vor allem die Gesetzmässigkeit auf, um deren willen „jenes Etwas" (hinter dem Braun, der Härte des Tisches) nicht fallen gelassen werden kann? Sein ganzer Beweis für die zweite Realität gründet sich ja darauf, dass die erste Realität für sich noch keine Gesetzmässigkeit liefert; so dass man vielleicht Oe.s „zweite Realität" definieren könnte als „Das, wodurch die Gesetzeslücken der ersten Realität zu einer lückenlosen Gesetzmässigkeit ergänzt werden". — Von solchen „Gesetzen, die das Bedürfnis (nach Orientierung) fordert", wäre nicht mehr weit zu Kants „Gesetzen, die der Verstand der Natur vorschreibt".

These V_{H}.: „Die physische Aussenwelt, vorgestellt als Ursache unserer physischen[1]) Phänomene".

Es sei hier vorausgeschickt, dass der vorhergehende § 54 „Beschreibung des naiven Realismus" die Kausalurteile (a. a. O., S. 367 unter α) erörtert) von der „Beschreibung der naiven Gedanken über die Aussenwelt" (a. a. O., S. 366) nicht minder entschieden ausgeschlossen hatte, als dies jetzt M. und Oe. thun. Aber allerdings wurde dort (im Gegensatz z. B. zu Schopenhauer), was an Kausalität aus dem physischen Weltbild des Naiven ausgeschieden war, umsomehr für das des Nichtnaiven, des Erkenntnistheoretikers, in Anspruch genommen, ja dieses geradezu beschränkt auf folgende „sehr abstrakte und unanschauliche Definition" vom „Begriff eines physischen Aussendinges A, von dem wir die Empfindung (in der Regel allerdings die Empfindungskomplexion) a haben: Ursache, genauer Teilursache, jener Empfindung a". — Ich hatte mich bei diesem Ergebnis gestützt und berufen auf M.s Relationstheorie.[2]) Es ist also doppelt beachtenswert, worin M. jetzt jene abstrakte und allzuabstrakte Beschreibung des erkenntnistheoretischen Begriffes „physische Aussenwelt" einer Ergänzung fähig und bedürftig findet. Am Schlusse seiner Abhandlung (107) fügt M. mehreren vorher (87, 89, 93) angedeuteten „Gründen" gegen eine derartige „Überschätzung des Kausalschlusses" noch einen Grund hinzu, der ihm „in besonderen Masse entscheidend" erscheint: „Gesetzt etwa, ich habe den Aspekt einer Kirchturmspitze oder des Stundenschlages einer Uhr; wie komme ich da eigentlich dazu, gerade die Kirchturmspitze oder den Uhrschlag als „die Ursache" zu bezeichnen? Meine Wahrnehmungsvorstellung hat doch jedesmal noch viel näherliegende Ursachen. . . . Betrachten wir . . . das psychische

---

[1]) Ich wurde einigemale gefragt, ob es hier nicht heissen soll „psychisch"? Nein. Keineswegs liesse sich für alle meine psychischen Phänomene als „Ursache" — wenigstens nicht als ausschlaggebende Teilursache — gerade nur die physische Aussenwelt anführen. Wohl aber ist in jenem Paragraphentitel gemeint, dass insofern ich physische Phänomene (von Licht, Schall . . . im Gegensatz zu Freude, Denken . . .) habe, (und dies nicht gerade Halluzinationen oder Bestandteile von Träumen sind), ich von ihnen auf eine mindestens ebensovielgliedrige physische Aussenwelt als deren Teilursache zurückschliessen kann.

[1]) Hume-Studien II, Zur Relationstheorie, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1882, namentlich Abschn. VI, S. 130 [700] ff. und Abschn. VIII.

und das, gleichviel wie, ihm nächst zugeordnete physische Geschehnis zusammen als eine komplexe Tatsache, so ist diese ihrer physischen Seite nach durch eine Reihe immer peripherischerer Vorgänge bis zum Sinnesorgan, jeder Vorgang im Organ aber durch physikalische Vorgänge in den leitenden Medien hervorgerufen, und erst recht spät führt dieser Regressus auf denjenigen Tatbestand, den wir als den gesehenen oder gehörten betrachten. — Daraufhin meint man nun wohl, es werde sich bei dem Kausalschlusse eben nicht um die nächste, sondern etwa um die irgendwie entfernteste Ursache handeln. Aber abgesehen von der begrifflichen Schwierigkeit, die in dieser Auffassung sofort zutage tritt, braucht man es ja wieder nur am konkreten Beispiele zu versuchen. Ein nicht selbstleuchtender Körper, den ich gleichwohl leuchten sehe, hat ja sein Licht von auswärts, etwa von der Sonne: wer aber meint, wenn die in der Sonne glänzende Turmspitze Licht in seine Augen sendet, die Sonne zu sehen? Ein Spezialfall ist hier vielleicht noch deutlicher. Welchem noch so sehr an physikalische Gedanken Gewöhnten fiele es ein, das Spiegelbild einer Flamme nach dem Orte zu verlegen, wo die Flamme sich wirklich befindet? — Darf man von einem Kausalschluss verlangen, dass er wenigstens einigermassen schrittweise zurückgeht, so wird nun erst recht anschaulich, wie wenig das, was wir beim Wahrnehmen denken, eine solche Kausalreihe ist. Vor allem aber muss die Frage aufgeworfen werden, wie es aus der Natur des Kausalschlusses allein heraus verstanden werden könnte, dass derselbe zwischen dem sehr Nahen und dem sehr Entfernten gerade irgendwo in der Mitte stillhält."

Gewiss, auf diese Frage muss der Kausalschluss für sich allein die Antwort versagen, und die ganze Überlegung zeigt in der Tat unwiderleglich, dass die äussere Wahrnehmung etwas anderes ist als ein Auswahltreffen zwischen den unbegrenzt zahlreichen Gliedern der Kausalkette oder -ketten, die nicht nur dem Wahrnehmen, sondern auch dem Wahrgenommenen vorangegangen sind. Sonst könnte man ja sogar fragen, warum man jetzt nur den Kirchturm wahrnimmt und nicht auch den Baumeister, der ihn erbaut hat. Und dass auch ohne solche Übertreibungen nur zu leicht die Grenzen fliessend werden, wo der Raumort, an den das Wahrnehmen den jeweiligen Wahrnehmungsgegenstand „setzt", nicht mehr „stillhält", zeigt eine naheliegende Weiterführung des Beispieles von der glänzenden Turmspitze. Wäre diese z. B.

eine völlig blank polierte Kugel, dann sähen wir tatsächlich doch nicht mehr die Kugel, sondern das Konvexspiegel-Sonnenbild[1]) (wie man nachts, an einem regungslosen Wasserspiegel stehend, nicht diesen selbst, sondern „in ihm" die Spiegelbilder der Sterne erblickt); und aus diesem Sonnenbild wird, wenn die Blankheit stetig abnimmt, in stetigem Übergange der Anblick einer unregelmässig reflektierenden Oberfläche, also wiederum die Kirchturmspitze. — Jeder Lehrer der Physik[2]) erinnert sich, wie nahe ihn gerade die Lehre von den Spiegel- und Brechungsbildern (wenn er nicht seine Schüler mit dem längst als sachwidrig erwiesenen Worte vom „Nach-aussen projizieren" abspeisen will) an die von M. in ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite anschaulich gemachte Frage herangeführt hat, wie es denn zugehe, dass wir auf diese und diese Netzhautreizung die Wahrnehmung gerade dieses und dieses „Gegenstandes ausser uns" haben.

Aber indem wir uns so unversehens von den Höhen erkenntnistheoretisch-metaphysischer Betrachtung in die Niederungen der physikalischen und psychologischen Anfangsgründe heruntergezogen sehen, die zur Ausfüllung der Lücke des „Kausalschlusses" notwendig, wenn auch nicht ausreichend sind, werden wir inne, dass die in den einzelnen Naturwissenschaften heimische Kausalität, die wir in folgenden die „gewöhnliche Kausalität" nennen wollen, schwerlich ganz dieselbe ist, die in jener abstrakten Definition der Aussenwelt als der „Ursache unserer Empfindung" gemeint war. Und wenn (oder insoweit) doch jene „gewöhnliche Kausalität"

---

[1]) Ist doch, was man kurzweg „die Sonne selbst" nennt und was der keineswegs mehr erkenntnistheoretisch, sondern höchstens nur physikalisch „Naive" für die wirkliche Sonne, im Gegensatz zu jedem blossen optischen Bilde von der Sonne nimmt, nach bestimmten physikalischen Theorien doch wieder nur ein optisches Bild; sei es infolge Brechnung der Strahlen an der kugelig begrenzten Oberfläche der Erdatmosphäre, sei es infolge totaler Reflexion innerhalb der Sonnenatmosphäre selbst. — Es mag hier auch erinnert sein an das einstige skeptische Argument gegen eine „absolute Grösse der Körper": dass ja, was wir gewöhnlich klein nennen, durch eine Linse gesehen sofort gross sei. Darauf ist nun freilich leicht zu antworten: das Ding selbst bleibt klein und nur sein Linsenbild ist gross. Was soll man aber dagegen erwidern, dass an unserem Sehen des „wirklichen Dinges" das Kristallinsenbild unvermeidlich beteiligt ist, auch wenn man sich nicht einbildet, diese oder das Netzhautbild selbst wahrzunehmen?

[2]) Vergleiche z. B. die Darstellung in meinen Schulbüchern der Naturlehre (der Oberstufe für 18jährige, der Unterstufe für 14jährige).

von M. (1882[1]) und mir (1897) gemeint war, so wird sie sich nun wohl einiges von jenen Abstrichen gefallen lassen müssen, auf die Oe. gegenwärtig so entschieden dringt. Nur glaube ich sagen zu dürfen, dass auch schon vor Oe.s Einspruch, der von der „Kausalität = notwendige Sukzession" die Notwendigkeit gelten lässt und nur die Sukzession für das Reich der Dinge an sich streicht, auch M. und ich uns einer solchen Ausschaltung des Zeitlichen keineswegs verschlossen hatten — wenn auch beide in wesentlich abweichender Form.

Meinerseits hatte ich nämlich an einer anderen Stelle meiner Psychologie[2]) die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass zur Anwendbarkeit des Kausalbegriffes auf metaphysische (oder allgemeiner: metaphänomenale) Dinge „noch eine tiefer gehende Umgestaltung dieses Begriffes[3]) oder Ersetzung durch einen weiter gefassten Abhängigkeitsbegriff sich als unausweislich herausstellen mag"; namentlich weil man „den Empfindungsvorgang nicht wohl als einem den Reizvorgang zeitlich nachfolgenden zu denken geneigt sein wird . . . Das Merkmal der Sukzession[4])

---

1) Hume-Studien II (a. a. O., S. 129 [699]).

2) In § 17 „Die metaphysischen Theorien von der Abhängigkeitsbeziehung zwischen Physischem und Psychischem", S. 61.

3) Allerdings könnte nun gegen eine solche Umgestaltung des Kausalbegriffes schon von vornherein alles das geltend gemacht werden, was schon die allerformalste Logik gegen jedes „Umgestalten eines Begriffes" mit einigem Schein von Recht einwenden könnte; nämlich: Werde irgendwas an dem Inhalte eines Begriffes geändert, so sei es eben nicht mehr derselbe Begriff, vielmehr seien dann höchstens mit demselben Worte zweierlei Begriffe verknüpft. — So richtig der simple Einwand ist, so spricht doch auch für das Umbilden eines Begriffes eine breite Wissenschaftspraxis (es genüge, auf das in meiner Logik 1890, S. 233 durchgeführte Beispiel von der allmählichen Umbildung des Begriffes „Säure" hinzuweisen).

In unserem Falle also könnte man sagen: Lasse ich aus dem Begriffe Kausalität das zweite seiner beiden konstitutiven Merkmale „Notwendiges" und „Antecedens" weg, so ist es überhaupt nicht mehr der Begriff „Kausalität". Aber dem dann verbleibenden weitergefassten Abhängigkeitsbegriff braucht man nur hinreichend deutlich Reminiszenzen an sein Hervorgegangensein aus dem „gewöhnlichen" Kausalbegriff zu belassen und es wird z. B. auch eine Metaphysik, die der Zeit eine geringere Realität zuschreibt, als sogar den (z. B. von Mach geleugneten) Notwendigkeitsbeziehungen zwischen Realem, immer noch unmissverständlich und mit gutem Rechte von einer zeitlosen Kausalität sprechen können.

4) Wenn Oe. in der Anm. S. 132 daran erinnert, dass ich einst von „simultaner Kausalität" gesprochen habe, welchen Terminus Ehrenfels 1886 anregte (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, S. 29 [855]; dagegen

wäre also aus dem Kausalbegriff hiermit ausgefallen und nur das der notwendigen Bedingtheit zurückgeblieben".

Insoweit also glaube ich mich im Einklange zu finden mit Oe. Er zieht aber aus dem Wegfallen des Zeitmomentes allerdings viel weitergehende Konsequenzen; die ganze Stelle möge hier im Wortlaute folgen (Oe., 129—131): „Zu den nicht in die zweite Realität übertragbaren Relationen gehört die Kausalrelation. Das kann ja bei ihrer Komplexität[1]) nicht wundernehmen; eine Relation, wie Neffe und Onkel, kann von der zweiten Realität ja nicht ausgesagt werden. — Definiert man nämlich Ursache als notwendiges Antecedens, so wäre nur der eine dieser beiden Faktoren, die Notwendigkeit, in dem vorausgehenden Sinne zu übertragen möglich; eine Notwendigkeit, die natürlich mit Gleichzeitigkeit so wenig zu thun zu haben brauchte als mit einem Nacheinander; jene ist ja nicht zulässiger als diese. Höchstens also die Hypothese eines zeitlosen Vorkommnisses, wie des Urteils, käme in Frage. Jedenfalls aber ist die Anwendung des Antecedens, des Zeitmomentes auch als Relation, wenn man sonst die Zeit als subjektiv annimmt, aus den vorher angegebenen Gründen unzulässig. Von einer objektiven Kausalität ist daher sowenig als von einer objektiven Zeit oder von einem objektiven Rot zu sprechen. Natürlich muss es, ebensogut wie bei dem Rot, Tatsachen in der zweiten Realität geben, die, wenn sie mit dem Ich in Beziehung treten, den Kausalgedanken bedeuten. Damit ist aber nicht gesagt, dass es eine andere Kausalität gebe als eine „für uns", wie es kein anderes Rot giebt, obgleich, wie dem Rot und der Zeit, so auch der Kausalität ein unabhängiges Sein — „für sich" entsprechen muss. Aber auch, wer dieses wahrnehmen könnte, darf nicht das Bestehen einer Kausalität aussagen. Es sind Tatsachen, die nicht wieder Ursachen genannt werden können. Der Kausalrelation als solcher kommt also, wie der Zeit, in der zweiten Realität weder ein Existieren noch ein Bestehen, über-

---

S. 50 [476]), so bemerke ich hinzu, dass ich zwar auch diesen Begriff nicht für gegenstandslos halte (wohin z. B. die in meiner Psychologie S. 62 angeführten Beispiele des streng gleichzeitigen Auftretens der chemischen und elektrischen Wirkungen einer Batterie gehören). Natürlich aber wäre mit der Ersetzung zeitlicher Aufeinanderfolge durch Gleichzeitigkeit das Zeitmoment nicht in der viel weiter gehenden Weise ausgeschaltet, wie wir es für eine Kausalität zwischen den Dingen an sich brauchen.

[1]) Aber die Komplexität an sich ist doch bei halbwegs grossen Zahlen noch grösser — und doch sind Zahlen übertragbar?

Phänomenalisten pflegen neuestens Kant einen Realisten (und zwar gelegentlich sogar einen „naiven" Realisten) zu nennen, weil er von der These ausgegangen ist: Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Zuzugeben ist, dass hier das „Dass" einer Existenz von Dingen an sich als ein unmittelbar evident gewisser Satz hingestellt wird, worauf dann erst die Erkennbarkeit jedes „Wie" mit ebensolcher Gewissheit geleugnet wird. Zuzugeben ist ferner, dass diese Unterscheidung des „Dass" und „Wie", die man für ebenso dringend wie selbstverständlich halten sollte, in dem ganzen schier unendlichen Streite für und wider die Dinge an sich nur zu häufig übersehen worden ist. Nach dem Grundsatze „Kein Quid ohne Quale, kein Quale ohne Quid",[1]) darf sich aber Niemand, der („naiv" oder „kritisch", evidenzlos oder evident) daran glaubt, dass es Dinge an sich giebt, der Verpflichtung entziehen, auch irgend etwas Positives über ihr Wie auszusagen (ebenso wie Niemand sagen darf, er glaube an Gott, ohne dass er diesem seinen Gott wenigstens ein positives, äusserstenfalls auch nur irgend ein negatives Merkmal beilegt).

Dieser Aufgabe unterzieht sich Oe. im zweiten Teil seiner Abhandlung 123—131, indem er ein solches „Minimum der Transzendenz" (123) sucht, wie es durch das im ersten Teil der Abhandlung bewiesene „Dass" einer zweiten Realität gefordert sei. Wir deuten hier Inhalt und Ergebnis dieses Teiles der Untersuchung dadurch an, dass wir die zur Sprache gebracht Gegenstände einfach aufzählen und hinter jeden ein + oder — setzen, je nachdem seine Übertragbarkeit aus der ersten in die zweite Realität behauptet oder geleugnet wird. Es sind: Die sinnlichen Qualitäten (—), Raum (—), Zeit (—), Gleichheits- und Verschiedenheitsrelationen (—), Zahl (+), Notwendigkeitsrelationen (+), Kausalität (—; vgl. unten S. 383, Oe.s. Gründe für diese Negation einer „Kausalität an sich"). — Es drängen sich hier die Fragen auf: Warum sind gerade diese absoluten und relativen Begriffe für die Erörterung gewählt worden? Sind es wirklich alle überhaupt denkbaren, oder geschah vielmehr die Wahl gerade so, um zu einer bestimmten Wahrnehmungstheorie Stellung zu nehmen? Ich glaube letztere Frage weiter unten S. 386 ff. bejahen zu sollen. Unabhängig von solchen Zusammenhängen stellt sich aber nach dem Überblick

[1]) Vgl. E. Mally in Meinong's „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie", Barth 1904, S. 136.

jenes Minimums von Transzendenz wohl bei jedem Leser das Bedürfnis ein, nun das aus den wenigen verbliebenen Bausteinen zu errichtende metaphysische Gebäude zu vergleichen mit dem reich geschmückten Weltbilde, das dem Nichtmetaphysiker, sei es ein Kind oder ein Naturforscher oder sonst ein „Naiver", gegenüberzustehen — scheint. Ohne dass wir hier näher auf alle feineren Differenzen eingehen, zu denen z. B. sogleich die Eingangsworte der ganzen Abhandlung[1]) Anlass gäben, darf der Gesamteindruck wohl dahin ausgesprochen werden, dass die von Oe. geschaffene Kluft zwischen der ersten und zweiten Realität sehr breit und sehr tief ausgefallen ist. Haben wir hier nur das unvermeidliche „*ignoramus*" einzugestehen, oder aber eine Unterschätzung dessen, was die Naturforschung einerseits, eine mit neuen Werkzeugen arbeitende Erkenntnistheorie andererseits, zu einer wenigstens teilweisen und schrittweisen Ausfüllung der Kluft zu tun vermöchte? Was Oe. hierfür von der Naturwissenschaft (134, Anm.) erwartet, ist nicht wenig, aber er erwartet es eben erst von einer unbestimmten Zukunft. Und ausdrücklich verwirft er alle oder fast alle erkenntnistheoretischen Werkzeuge, die M. neu schmiedet und anwendet, um der äusseren Wahrnehmung ein besseres Recht auf die Erkenntnis der physischen Aussenwelt zu verschaffen, als ihr

[1]) Sie lauten: „Für die Anhänger des Glaubens an eine vom Ich unabhängige zweite Realität, für die dualistische Annahme, ist das Physische, die Körperwelt, auch nur eine besondere Art des Psychischen. Da sie nur zwei Arten von Realitäten anerkennen und das Räumliche, Wärme und Töne mitbedingt, gegeben sind durch das Ich, durch die erste Realität, so wird das Physische eigentlich erst durch das ihr zugrunde liegende Sein, das ja selbst nicht wieder physisch genannt werden kann, charakterisiert. Es ist dies eine Art genetischen Kriteriums, mit Hilfe der zweiten Realität." — Gegenüber der hier vorgeschlagenen Terminologie möchte ich doch die meiner Psychologie § 1 zweckmässiger finden: Bleiben wir dabei, die Adjektiva „physisch" und „psychisch" vor allem auf zwei Klassen von Phänomenen anzuwenden, was dann den unmissverständlichen „phänomenalen Dualismus" giebt. Für das dem Physischen eigentlich erst zugrunde liegende Sein bietet sich ja dann ganz von selbst das Metaphysische (im weiteren Sinne; im engeren steht ihm ja noch ein Metapsychisches gegenüber) dar. Und erst auf diesem metaphysischen Felde mag über „Dualismus" und „Monismus" weitergestritten werden. Für die Unterscheidung der physischen und psychischen Phänomene aber bedarf es erst nicht genetischer Kriterien; ja diese wären gar nicht möglich ohne vorausgegangene deskriptive (vgl. meine Psychologie § 2, an dem ich bei der bevorstehenden Neuauflage freilich auch mancherlei zu verbessern haben werde).

seitens einer allzurigorosen Erkenntnistheorie und Metaphysik bisher zugestanden worden war. Besehen wir uns also in Kürze die neu empfohlenen und angewendeten Erkenntnismittel:

Vor allem ist es Meinongs Begriff der Evidenz der Wahrscheinlichkeit, kürzer Vermutungsevidenz, der der Zeit seiner Konzeption[1]) nach freilich keineswegs mehr neu, dennoch aber der Mehrzahl gegenwärtig produktiver Erkenntnistheoretiker noch fremd geblieben ist; vielleicht weil sie nicht hinweg gekommen sind über den scheinbaren Widerspruch, der in der Verbindung der Wörter „Vermutung“ und „Evidenz“ liegt, der aber als ein nur scheinbarer schon längst entkräftet ist. Genug, dass Oe. sich grundsätzlich keineswegs dem Begriff der unmittelbaren Wahrscheinlichkeitsevidenzen verschliesst (114, wo er euphemistisch sogar von „ihrer Entdeckung eine Art Epoche für die Erkenntnistheorie“ datiert, dieser ganzen Evidenzklasse aber dann doch nur ein einziges Anwendungsgebiet, eben das der Gedächtnisphänomene, zugesteht). M. dagegen hat während der zwei Jahrzehnte seit dieser Konzeption ihr immer neue Anwendungsgebiete zugeteilt und geht gegenwärtig so weit, „nur noch die allerbesten Gedächtnisleistungen“ der Vermutungsevidenz des äusseren Wahrnehmens eines Dinges hinter den Eigenschaften (z. B. des auf dem Tisch liegenden Stückes Kreide) an die Seite zu stellen (92).

Ebenso wie gegenüber der Gewissheit die Vermutung bisher zu wenig erkenntnistheoretisch verwertet worden ist, so auch neben dem Genauen das Ungenaue. Wie jene Unterscheidung das Urteilen, betrifft diese das Vorstellen. Auf dieses, hier zum erstenmal der erkenntnistheoretischen Würdigung (und zwar einer positiven, nicht bloss einer alles Ungenaue *a limine* ablehnenden, negativen) empfohlene Moment der Ungenauigkeit gründet M. den Begriff der Halbwahrnehmung (98): Der Fehler des . . . „naiven Realismus“ wird hierbei dahin präzisiert, „dass für Vollwahrnehmung genommen wird, was nur Halbwahrnehmung ist“ (98). Nach Feststellungen über die Übertragbarkeit von Vergleichungsrelationen („Die Dinge an sich sind also gleich, ungleich etc.“, 100) und über die „Prärogative der Verschiedenheit“. („Es gilt im allgemeinen das Prinzip: Wenn von zwei Beschauern der eine Verschiedenheit findet, der andere Gleichheit, so hat der

[1]) 1885 oder früher. — „Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächt-nisses“, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1886.

erstere Recht", 102) wird unterschieden zwischen „schlechteren und besseren Phänomenen" (104), unter letzteren z. B. die durch Lupe und Mikroskop oder durch die Färbemethoden in der Physiologie gewonnenen differenzierteren verstanden. „Im allgemeinen kann man sagen: es ist die wesentliche Aufgabe jeder empirischen Wissenschaft, sich mit den besten Phänomenen zu versehen. Und weiter ist es auch ganz verständlich, wie sich eine empirische Wissenschaft dazu gedrängt sehen kann, Phänomene zu erfinden, die . . . geeignet erscheinen, das, was die Forschung . . . in betreff der einschlägigen Noumena festgestellt hat, so zu repräsentieren, . . . dass . . . die wertvollsten Halbwahrnehmungen diese Erscheinungen zu phänomenalen Objekten haben könnten. Das ist der eigentliche, d. h. der einwurfsfreie Sinn der Versuche neuerer Naturwissenschaft, physische Vorgänge, die nicht als Bewegungen erscheinen, auf Bewegungen „ „zurückzuführen" ". Nur ein erkenntnistheoretisches Missverständnis konnte zu der Meinung führen, dass es sich dabei um einen Übergang von Phänomenen zu Noumenen handeln müsse oder auch nur könne."

Eine Prüfung der neuen Begriffe „Halbwahrnehmung" u. s. w., kann natürlich hier nicht geliefert werden. Aber auch ohne eine solche dürften die herausgehobenen Sätze genügen, um die viel entsagungsvollere Erkenntnistheorie Oe.s zur Selbstprüfung zu veranlassen, ob sie der Bedeutung gerecht werde, die nicht erst den halbmetaphysischen Theorien der Physik (z. B. „Zurückführung" der Wärme auf Bewegung), sondern schon den möglichst metaphysikfreien Leistungen z. B. von Lupe und Mikroskop für das Erschliessen des Wie der wirklichen, nicht nur der uns erscheinenden Welt zukommt. Und da nun auch das unbewaffnete Auge schliesslich ja doch das weitaus entscheidenste Stück jedes optischen Gesamtapparates ist, so hat M. vielleicht doch nicht zu viel gewagt, wenn er der traditionellen Auffassung, nur die innere Wahrnehmung sei eine wirkliche, die äussere aber sei nur eine „sogenannte", einmal kühn entgegentrat und aussprach: Es giebt äussere Wahrnehmungen (91) — sie erfassen unmittelbar eine äussere Existenz.

Verhehlen wir uns aber nicht, dass die neue Lehre und ihre Begründung noch manchem Bedenken ausgesetzt bleibt; so gleich die erste Begründung der obigen These I_M., aus dem festen Glauben des Naiven und der Rückfälligkeit des Idealisten in ihn:

Denn nicht nur das hinter den Farben steckende Ding, sondern auch die Farbe selbst hält man ja, wie gesagt, immer wieder für an sich seiend, trotz der besseren Belehrung seitens der Physiologie. — Nicht minder gross ist aber freilich auch mein Bedenken, ob ich Oe. überhaupt recht verstehe, wenn er den Naturforscher auch nur in demselben Masse wie das Kind als Zeugen für seine zweite Realität gelten lässt, alle seine Analysen und Synthesen der Elemente naiver Weltbilder aber nur als Umgestaltungen der ersten Realität, nicht als Annäherungen an und Eindringen in die zweite Realität gelten lassen will. Wie z. B., wenn der Physiker Luftschwingungen oder Beugungsstreifen zählt: die Zahl ist ja auch nach Oe. der ersten und der zweiten Realität gemeinsam — und doch sollen jene für die Physik des Schalles und Lichtes so fruchtbaren Zahlen für deren Metaphysik ganz unfruchtbar sein? Gewiss — der einer grünen Spektrallinie entsprechende Lichtstrahl ist nicht selber wieder grün, ist nicht „Grünes“, sondern nur „Schwingendes“. M. behauptet (wenn ich seinen Begriff der „Halbwahrnehmung“ hier richtig exemplifiziere), das „Schwingende“ stehe in der halben Breite der Kluft zwischen erster und zweiter Realität. — Oe. setzt es an den Rand der ersten. — Wer von beiden hat Recht oder kommt, wenn nicht der Wirklichkeit, so doch der Wahrheit näher? — Genug dieser Fragen; mögen die Antworten, die ich vor allem von M. und Oe., dann aber von allen an den Grenzfragen der Physik und Philosophie Interessierten erhoffe und erbitte, meinem „Zwischenreich physikalischer Realitäten“ zugute kommen, sei es durch Bestätigung, sei es durch Ersparung dieses Begriffes.

II. Wahrnehmung und Kausalität.

An zahlreichen Stellen (M. 31, 87, 88, 89, 93, 102, 107 u. a.; Oe. 124, 128, 129 ff.) kommen beide Abhandlungen auf Kausalität zu sprechen, wobei sie als letzte Absicht die negative gemeinsam haben, den „Kausalschluss“ als Ersatz für „Wahrnehmung“ abzulehnen. Es sei gestattet, hiervon nur soviel wiederzugeben und zu erörtern, als erforderlich ist zur Überprüfung der im Titel des § 55 meiner Psychologie gelegenen

These V_H: „Die physische Aussenwelt, vorgestellt als Ursache unserer physischen[1]) Phänomene".

Es sei hier vorausgeschickt, dass der vorhergehende § 54 „Beschreibung des naiven Realismus" die Kausalurteile (a. a. O., S. 367 unter α) erörtert) von der „Beschreibung der naiven Gedanken über die Aussenwelt" (a. a. O., S. 366) nicht minder entschieden ausgeschlossen hatte, als dies jetzt M. und Oe. thun. Aber allerdings wurde dort (im Gegensatz z. B. zu Schopenhauer), was an Kausalität aus dem physischen Weltbild des Naiven ausgeschieden war, umsomehr für das des Nichtnaiven, des Erkenntnistheoretikers, in Anspruch genommen, ja dieses geradezu beschränkt auf folgende „sehr abstrakte und unanschauliche Definition" vom „Begriff eines physischen Aussendinges A, von dem wir die Empfindung (in der Regel allerdings die Empfindungskomplexion) a haben: Ursache, genauer Teilursache, jener Empfindung a". — Ich hatte mich bei diesem Ergebnis gestützt und berufen auf M.s Relationstheorie.[2]) Es ist also doppelt beachtenswert, worin M. jetzt jene abstrakte und allzuabstrakte Beschreibung des erkenntnistheoretischen Begriffes „physische Aussenwelt" einer Ergänzung fähig und bedürftig findet. Am Schlusse seiner Abhandlung (107) fügt M. mehreren vorher (87, 89, 93) angedeuteten „Gründen" gegen eine derartige „Überschätzung des Kausalschlusses" noch einen Grund hinzu, der ihm „in besonderen Masse entscheidend" erscheint: „Gesetzt etwa, ich habe den Aspekt einer Kirchturmspitze oder des Stundenschlages einer Uhr; wie komme ich da eigentlich dazu, gerade die Kirchturmspitze oder den Uhrschlag als „die Ursache" zu bezeichnen? Meine Wahrnehmungsvorstellung hat doch jedesmal noch viel näherliegende Ursachen. . . . Betrachten wir . . . das psychische

---

[1]) Ich wurde einigemale gefragt, ob es hier nicht heissen soll „psychisch"? Nein. Keineswegs liesse sich für alle meine psychischen Phänomene als „Ursache" — wenigstens nicht als ausschlaggebende Teilursache — gerade nur die physische Aussenwelt anführen. Wohl aber ist in jenem Paragraphentitel gemeint, dass insofern ich physische Phänomene (von Licht, Schall . . . im Gegensatz zu Freude, Denken . . .) habe, (und dies nicht gerade Halluzinationen oder Bestandteile von Träumen sind), ich von ihnen auf eine mindestens ebensovielgliedrige physische Aussenwelt als deren Teilursache zurückschliessen kann.

[2]) Hume-Studien II, Zur Relationstheorie, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1882, namentlich Abschn. VI, S. 130 [700] ff. und Abschn. VIII.

und das, gleichviel wie, ihm nächst zugeordnete physische Geschehnis zusammen als eine komplexe Tatsache, so ist diese ihrer physischen Seite nach durch eine Reihe immer peripherischerer Vorgänge bis zum Sinnesorgan, jeder Vorgang im Organ aber durch physikalische Vorgänge in den leitenden Medien hervorgerufen, und erst recht spät führt dieser Regressus auf denjenigen Tatbestand, den wir als den gesehenen oder gehörten betrachten. — Daraufhin meint man nun wohl, es werde sich bei dem Kausalschlusse eben nicht um die nächste, sondern etwa um die irgendwie entfernteste Ursache handeln. Aber abgesehen von der begrifflichen Schwierigkeit, die in dieser Auffassung sofort zutage tritt, braucht man es ja wieder nur am konkreten Beispiele zu versuchen. Ein nicht selbstleuchtender Körper, den ich gleichwohl leuchten sehe, hat ja sein Licht von auswärts, etwa von der Sonne: wer aber meint, wenn die in der Sonne glänzende Turmspitze Licht in seine Augen sendet, die Sonne zu sehen? Ein Spezialfall ist hier vielleicht noch deutlicher. Welchem noch so sehr an physikalische Gedanken Gewöhnten fiele es ein, das Spiegelbild einer Flamme nach dem Orte zu verlegen, wo die Flamme sich wirklich befindet? — Darf man von einem Kausalschluss verlangen, dass er wenigstens einigermassen schrittweise zurückgeht, so wird nun erst recht anschaulich, wie wenig das, was wir beim Wahrnehmen denken, eine solche Kausalreihe ist. Vor allem aber muss die Frage aufgeworfen werden, wie es aus der Natur des Kausalschlusses allein heraus verstanden werden könnte, dass derselbe zwischen dem sehr Nahen und dem sehr Entfernten gerade irgendwo in der Mitte stillhält."

Gewiss, auf diese Frage muss der Kausalschluss für sich allein die Antwort versagen, und die ganze Überlegung zeigt in der Tat unwiderleglich, dass die äussere Wahrnehmung etwas anderes ist als ein Auswahltreffen zwischen den unbegrenzt zahlreichen Gliedern der Kausalkette oder -ketten, die nicht nur dem Wahrnehmen, sondern auch dem Wahrgenommenen vorangegangen sind. Sonst könnte man ja sogar fragen, warum man jetzt nur den Kirchturm wahrnimmt und nicht auch den Baumeister, der ihn erbaut hat. Und dass auch ohne solche Übertreibungen nur zu leicht die Grenzen fliessend werden, wo der **Raumort**, an den das Wahrnehmen den jeweiligen Wahrnehmungsgegenstand „setzt", nicht mehr „stillhält", zeigt eine naheliegende Weiterführung des Beispieles von der glänzenden Turmspitze. Wäre diese z. B.

eine völlig blank polierte Kugel, dann sähen wir tatsächlich doch nicht mehr die Kugel, sondern das Konvexspiegel-Sonnenbild[1]) (wie man nachts, an einem regungslosen Wasserspiegel stehend, nicht diesen selbst, sondern „in ihm" die Spiegelbilder der Sterne erblickt); und aus diesem Sonnenbild wird, wenn die Blankheit stetig abnimmt, in stetigem Übergange der Anblick einer unregelmässig reflektierenden Oberfläche, also wiederum die Kirchturmspitze. — Jeder Lehrer der Physik[2]) erinnert sich, wie nahe ihn gerade die Lehre von den Spiegel- und Brechungsbildern (wenn er nicht seine Schüler mit dem längst als sachwidrig erwiesenen Worte vom „Nach-aussen projizieren" abspeisen will) an die von M. in ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite anschaulich gemachte Frage herangeführt hat, wie es denn zugehe, dass wir auf diese und diese Netzhautreizung die Wahrnehmung gerade dieses und dieses „Gegenstandes ausser uns" haben.

Aber indem wir uns so unversehens von den Höhen erkenntnistheoretisch-metaphysischer Betrachtung in die Niederungen der physikalischen und psychologischen Anfangsgründe heruntergezogen sehen, die zur Ausfüllung der Lücke des „Kausalschlusses" notwendig, wenn auch nicht ausreichend sind, werden wir inne, dass die in den einzelnen Naturwissenschaften heimische Kausalität, die wir in folgenden die „gewöhnliche Kausalität" nennen wollen, schwerlich ganz dieselbe ist, die in jener abstrakten Definition der Aussenwelt als der „Ursache unserer Empfindung" gemeint war. Und wenn (oder insoweit) doch jene „gewöhnliche Kausalität"

---

[1]) Ist doch, was man kurzweg „die Sonne selbst" nennt und was der keineswegs mehr erkenntnistheoretisch, sondern höchstens nur physikalisch „Naive" für die wirkliche Sonne, im Gegensatz zu jedem blossen optischen Bilde von der Sonne nimmt, nach bestimmten physikalischen Theorien doch wieder nur ein optisches Bild; sei es infolge Brechnung der Strahlen an der kugelig begrenzten Oberfläche der Erdatmosphäre, sei es infolge totaler Reflexion innerhalb der Sonnenatmosphäre selbst. — Es mag hier auch erinnert sein an das einstige skeptische Argument gegen eine „absolute Grösse der Körper": dass ja, was wir gewöhnlich klein nennen, durch eine Linse gesehen sofort gross sei. Darauf ist nun freilich leicht zu antworten: das Ding selbst bleibt klein und nur sein Linsenbild ist gross. Was soll man aber dagegen erwidern, dass an unserem Sehen des „wirklichen Dinges" das Kristallinsenbild unvermeidlich beteiligt ist, auch wenn man sich nicht einbildet, diese oder das Netzhautbild selbst wahrzunehmen?

[2]) Vergleiche z. B. die Darstellung in meinen Schulbüchern der Naturlehre (der Oberstufe für 18jährige, der Unterstufe für 14jährige).

das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen“ (Kehrbach, S. 661).

Mit der Einsicht in die Unmöglichkeit einer Ableitung der Synthesis aus den bloss receptiven und passiven Raum- und Zeitanschauungen und der nur materialbedingenden Wirklichkeit selbst ist uns indes mehr als die Einsicht in die Notwendigkeit der Annahme der realen, für sich abgesonderten Existenz des Verstandes gegeben. Wir haben mit dieser Einsicht zugleich die Methode in der Hand, die Grundsätze, welche nötig sind, das Objekt einer möglichen Erfahrung a priori zu bestimmen, deduktiv festzustellen und uns der systematischen Vollzähligkeit derselben zu versichern. Kant selbst hat freilich, wie bekannt, einen anderen Weg eingeschlagen und sich der systematischen Vollzähligkeit der obersten Verstandesgrundsätze dadurch bemächtigt, dass er aus der Tafel der logischen Urteile die Tafel der Kategorien und aus den Kategorien durch schematische Versinnlichung derselben mit Hülfe der allgemeinen Zeitvorstellung die systematische Anzahl der obersten Verstandesgrundsätze ableitete. Gegen eine derartige Ableitung erheben sich indes aus logischen wie sachlichen Gesichtspunkten schwere Bedenken. Schon Stadler[1]) hat daher mit Umgehung der „Analytik der Begriffe“ sich der systematischen Vollzähligkeit der Grundsätze dadurch zu versichern gesucht, dass er — sich stützend auf die Bemerkung Kants, die analytische Einheit der Apperception sei selbst nur unter Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich — dieselben als die erkenntnistheoretisch notwendigen Bedingungen der Identität des Selbstbewusstseins, der Einheit des analytischen Ichbewusstseins betrachtete. Einen noch einfacheren Weg bietet uns indes das von Kant selbst eingeführte Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, die Statuierung der obersten Grundsätze der Erfahrung an der Hand ihrer erfahrungsbedingenden, in der Analyse des Erkenntnisprocesses a priori erkennbaren Notwendigkeit. Solche Grundsätze aber, welche die notwendigen Bedingungen der uns tatsächlich gegebenen Erfahrung in sich tragen, sind die Sätze: Dass alle Objekte extensive Grössen wie intensive Realitäten sind, dass alle Dinge ihrem Zeitverhältnis nach in gesetzmässiger Verknüpfung stehen, sei es, dass sie in Raum und Zeit als koexistent, sei es, dass sie in der Zeit als succedierend wahr-

---

[1]) Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. S. 44, S. 55 ff.

genommen werden, wobei wir ferner eines als unumstössliche Tatsache voraussetzen: dass bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz, der gemeinsame Hintergrund des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge der Dinge beharrt und sich das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Lassen sich jene beiden ersten Grundsätze, die „Axiomen der Anschauung" und die „Anticipationen der Wahrnehmung" unmittelbar aus den Bestimmungen der transscendentalen Ästhetik als notwendige Konsequenzen begreifen, so ergeben sich ferner jene letzteren Prinzipien oder „Analogieen der Erfahrung" nicht minder unmittelbar aus der Einsicht, dass alle Apprehension des Mannigfaltigen sinnlicher Anschauung infolge der Apriorität und Idealität der Zeit nur in succesiver Weise erfolgt, und wir somit zweifellos die Bedingungen einer Umstellung dieser stets nur successiven Wahrnehmungsfolge in das Verhältnis der objektiven Koexistenz oder Aufeinanderfolge der Dinge in uns tragen. Freilich ist auch diese Umstellung — und darin hat man Kant sehr häufig missverstanden — keine willkürliche. Dass die Dinge untereinander in einer gesetzmässigen Verknüpfung stehen, kann, wie gezeigt, weder aus den nur passiven Raum- und Zeitvorstellungen, noch aus der nur materialbedingenden Wirklichkeit selber, sondern nur aus der speziellen kategorialen Gesetzmässigkeit des Verstandes abgeleitet werden. Allein, ob ich in diesem konkreten Fall nun diese oder jene Kategorie, den Grundsatz der Kausalität oder Wechselwirkung anwende, kann aus keinem Akt des Bewusstseins a priori entschieden werden, sondern erfolgt unmittelbar einzig und allein auf Grund der individuellen, momentan gegebenen Erfahrung, aus der besonderen Art der Affektion der Dinge in der Apprehension der Empfindungen heraus. Nur die allgemeinsten und in jeder individuellen Erfahrung enthaltenen, weil selbst erfahrungsbedingenden Gesetze, nicht die besonderen, in der Natur herrschenden und die Natur nach seiten ihrer materialen Bedingtheit beherrschenden Gesetze sind daher auch a priori aus dem Verstande ableitbar. „Auf mehrere Gesetze aber als auf die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung

dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen" (Kehrbach, S. 681). „Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind" (Kehrbach, S. 135 ff.).

Die Anerkennung des metaphysischen Urgrundes der Empfindung, die Scheidung der formalen und der materialen Erkenntniselemente und die erkenntniskritische Unableitbarkeit der besonderen Naturgesetze ungeachtet ihrer formalen Unterordnung unter die obersten Grundsätze des Verstandes — das ist die tiefsinnige Auffassung des Philosophen, welche uns die Kantische Lehre ebenso sehr in dem Lichte eines kritischen Idealismus wie eines echten und wahrhaften Realismus erscheinen lässt.

Aus Hegels Frühzeit.[1]

Von Anton Thomsen (Kopenhagen).

Das verflossene Jahr brachte auf dem Gebiete der Hegel-Forschung zwei Bücher. Während Kuno Fischer es in seinem grossen Werke: „Hegels Leben, Werke und Lehre" (1901) nicht für nötig erachtet, näher auf die Jugendphilosophie Hegels einzugehen, und während E. Ott in seiner ganz dürftigen Arbeit „Die Religionsphilosophie Hegels (1904) dies wohl vonnöten gefunden (S. 4), es aber unterlassen hat, und während die Neo-Hegelianer Englands ohne besonderes historisches Verständnis und ohne die Tragweite der Kritik Trendelenburgs („Die dialektische Methode" in seinen „Logischen Untersuchungen") begriffen zu haben, fortfahren, mit den abstrakten Problemen der Logik Hegels zu operieren (Mc. Toggart: „Studies in the Hegelian Dialectic", 1896 — Baillie: „Hegels Logic", 1901), legt Wilh. Dilthey in einer interessanten Schrift „die Jugendgeschichte Hegels" (in den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1905 — herausgegeben April 1906) von der wichtigen ersten Phase in der Entwickelung Hegels, welche sich nur durch die zum grössten Teil bisher nicht gedruckten Manuskripte in der Kgl. Bibliothek in Berlin studieren lässt, Rechenschaft ab. In diesen in drei Bänden (Nachlass VII, VIII und XI) planlos zusammengehefteten Manuskripten orientiert man sich nur mit der grössten Schwierigkeit, und man nimmt — aber nur insofern — dankend die Ausgabe der Manuskripte des VII. und teilweise des XI. Bandes an, welche Paul Rocques unter dem Titel „G. W. F. Hegel: Das Leben Jesu (Diederichs Verlag, 1906) ausgesandt hat. Schon der erste Biograph Hegels, Rosenkranz, hat erkannt, von welcher Wichtigkeit diese Jugendfragmente für das Verständnis der späteren

[1]) Mit besonderer Rücksicht auf Diltheys „Jugendgeschichte Hegels" (Abhandlungen der Berliner Akademie 1906) und Paul Rocques Ausgabe: G. W. F. Hegel: Das Leben Jesu. Jena 1906.

Philosophie sind. Er hat sich bemüht, ihnen eine gewisse chronologische Ordnung zu geben, und er hat auf Grund dieser Fragmente Hegels Philosophie vor der Einwirkung Schellings („Hegels Leben", 1844) dargestellt. Für die ganze Hegel-Forschung bleibt dies Werk heute noch klassisch und unentbehrlich, obgleich die Darstellung an bedeutenden Mängeln leidet. Rosenkranz legt z. B. nicht genügend Gewicht auf Hegels Beziehung zum Klassizismus und die damit zusammenhängende äusserst radikale Kritik des Christentums. Auch Haym hat in seiner genialen Darstellung „Hegel und seine Zeit" (1857) Hegels Jugendfragmente benutzt und auf ungefähr 50 Seiten in seinem Buche eine Schilderung von der Entwickelung Hegels bis ca. 1798 gegeben, welche in weit höherem Masse als die Rosenkranz's alles Wesentliche hervorhebt. Zur Bekräftigung seiner Auffassung von Hegel hat Haym in den Noten zwei wichtige Fragmente drucken lassen, von welchen gerade das eine eine scharfe Kritik des Christentums von den Idealen des Klassizismus aus enthält (274—283). In dieser Verbindung darf ich mir vielleicht erlauben anzuführen, dass ich im September 1906 ein Buch herausgegeben habe „Hegel, die Entwickelung seiner Philosophie bis 1807", welches ebenfalls auf Grundlage eines Studiums der Jugendfragmente Hegels die ganze Entwickelung darzustellen sucht, die zur „Phänomenologie" leitete, welches jedoch, da es leider nur auf Dänisch vorliegt, hier kein Interesse beanspruchen kann.

Rosenkranz, Haym und ich haben in der Behandlung des Zeitraumes innerhalb der Entwickelung Hegels, welche früher fällt als die gedruckten Quellen, gemein, dass die grosse Reihe der Fragmente, welche von ca. 1792 bis ca. 1798 datieren müssen, nicht chronologisch geordnet, sondern nur einigermassen ihrem Inhalt nach zusammengestellt sind. In Kürze gesagt, bedeutet Diltheys Arbeit das Neue, dass sie es versucht, Hegels Jugendfragmente chronologisch zu ordnen. Auf Grund dieser Ordnung beabsichtigt Dilthey innerhalb der Epoche der Jugendphilosophie, welche bisher unter eins genommen wurde, verschiedene Stadien zu unterscheiden. Hier glaube ich nun, dass Dilthey in den Hauptzügen in seiner Chronologie Recht hat, obwohl er sicher mit Unrecht verschiedene Kantische Perioden und verschiedene „Wendungen zum Pantheismus" unterscheidet. Anstatt auf weitläufige Detailuntersuchungen einzugehen, werde ich ganz kurz darstellen, was man meiner Meinung nach richtig als die wesentlichsten Hauptpunkte des Jugendphilosophie Hegels festhalten muss, indem ich

mich sowohl auf Diltheys Arbeit als auf mein Studium der Manuskripte stütze.

Hegels Jugendaufzeichnungen, wozu ich die Manuskripte bis ca. 1799 rechne (bei Dilthey s. W. S. 1—129), stellen das Bild eines lebhaft bewegten Gedankenlebens dar, einer ungemein vorurteilsfreien Behandlung religiöser und historischer Probleme und zeigen — was bei einem jungen Manne von Hegels Forschungsbedürfnis natürlich ist — die verschiedenartigsten Beeinflussungen. In erster Reihe sieht man in Hegels Behandlung der religiösen Probleme eine Beeinflussung von der deutschen Aufklärungsphilosophie; durch sein Interesse für die historische Seite der Frage stand er namentlich Lessing nahe. Durch Lessing und die grossen deutschen Dichter wurde Hegel zugleich von der neu-humanistischen Bewegung um das Ende des 18. Jahrhunderts ergriffen; seine Begeisterung für das Altertum wurde durch seine Kenntnis der griechischen Philosophie und persönlicher durch den Verkehr mit Hölderlin gestärkt. Diese Begeisterung war es, die meiner Meinung nach der Träger der ganzen Hegelschen Philosophie wurde; der späteren Wendung zum Christentum zum Trotz lassen sich die Nachwirkungen dieser Jugendbegeisterung bis in die spätesten Schriften Hegels verspüren, ja ich glaube geradezu sagen zu dürfen: dass, was in Hegels Philosophie von dauerndem Wert ist, auf den Idealen des deutschen Klassizismus ruht. Dazu kommen nun Beeinflussungen von Kant und Spinoza, von Herder, Jacobi und mit ihnen Rousseau, weiter Beeinflussungen von Gibbon, Montesquieu und Machiavelli. Wenn Hegel Jesu Leben darstellt, thut er es vom Standpunkt des Rationalismus des 18. Jahrhunderts aus; er nennt die Wunder nicht als solche, kritisiert in andern Fragmenten den Wunderglauben stark, und sieht in Jesus selber einen edlen Menschen, der dem verdorbenen jüdischen Priestertum gegenüber eine erhabene und reine Moral predigt. Diese Moral ist die der Aufklärungsphilosophie; in einzelnen Wendungen bedient er sich Kantischer Ausdrücke, während andre Fragmente einen Gegensatz zu dem ethischen Rigorismus Kants zeigen. Der Grund für Diltheys Versuch, von hier aus Wendungen von und zu Kant historisch zu konstatieren, sehe ich nicht; der ethische Kern, welchen Hegel in dem Leben Jesu zu finden glaubte, enthält nicht das für die Ethik Kants im Gegensatz zu der Ethik der Aufklärung Eigenartige. Obwohl Hegel Jesu Persönlichkeit hochschätzte, geht es doch aus einem Fragmente, welches ich „das

Philosophie sind. Er hat sich bemüht, ihnen eine gewisse chronologische Ordnung zu geben, und er hat auf Grund dieser Fragmente Hegels Philosophie vor der Einwirkung Schellings („Hegels Leben", 1844) dargestellt. Für die ganze Hegel-Forschung bleibt dies Werk heute noch klassisch und unentbehrlich, obgleich die Darstellung an bedeutenden Mängeln leidet. Rosenkranz legt z. B. nicht genügend Gewicht auf Hegels Beziehung zum Klassizismus und die damit zusammenhängende äusserst radikale Kritik des Christentums. Auch Haym hat in seiner genialen Darstellung „Hegel und seine Zeit" (1857) Hegels Jugendfragmente benutzt und auf ungefähr 50 Seiten in seinem Buche eine Schilderung von der Entwickelung Hegels bis ca. 1798 gegeben, welche in weit höherem Masse als die Rosenkranz's alles Wesentliche hervorhebt. Zur Bekräftigung seiner Auffassung von Hegel hat Haym in den Noten zwei wichtige Fragmente drucken lassen, von welchen gerade das eine eine scharfe Kritik des Christentums von den Idealen des Klassizismus aus enthält (274—283). In dieser Verbindung darf ich mir vielleicht erlauben anzuführen, dass ich im September 1906 ein Buch herausgegeben habe „Hegel, die Entwickelung seiner Philosophie bis 1807", welches ebenfalls auf Grundlage eines Studiums der Jugendfragmente Hegels die ganze Entwickelung darzustellen sucht, die zur „Phänomenologie" leitete, welches jedoch, da es leider nur auf Dänisch vorliegt, hier kein Interesse beanspruchen kann.

Rosenkranz, Haym und ich haben in der Behandlung des Zeitraumes innerhalb der Entwickelung Hegels, welche früher fällt als die gedruckten Quellen, gemein, dass die grosse Reihe der Fragmente, welche von ca. 1792 bis ca. 1798 datieren müssen, nicht chronologisch geordnet, sondern nur einigermassen ihrem Inhalt nach zusammengestellt sind. In Kürze gesagt, bedeutet Diltheys Arbeit das Neue, dass sie es versucht, Hegels Jugendfragmente chronologisch zu ordnen. Auf Grund dieser Ordnung beabsichtigt Dilthey innerhalb der Epoche der Jugendphilosophie, welche bisher unter eins genommen wurde, verschiedene Stadien zu unterscheiden. Hier glaube ich nun, dass Dilthey in den Hauptzügen in seiner Chronologie Recht hat, obwohl er sicher mit Unrecht verschiedene Kantische Perioden und verschiedene „Wendungen zum Pantheismus" unterscheidet. Anstatt auf weitläufige Detailuntersuchungen einzugehen, werde ich ganz kurz darstellen, was man meiner Meinung nach richtig als die wesentlichsten Hauptpunkte des Jugendphilosophie Hegels festhalten muss, indem ich

mich sowohl auf Diltheys Arbeit als auf mein Studium der Manuskripte stütze.

Hegels Jugendaufzeichnungen, wozu ich die Manuskripte bis ca. 1799 rechne (bei Dilthey s. W. S. 1—129), stellen das Bild eines lebhaft bewegten Gedankenlebens dar, einer ungemein vorurteilsfreien Behandlung religiöser und historischer Probleme und zeigen — was bei einem jungen Manne von Hegels Forschungsbedürfnis natürlich ist — die verschiedenartigsten Beeinflussungen. In erster Reihe sieht man in Hegels Behandlung der religiösen Probleme eine Beeinflussung von der deutschen Aufklärungsphilosophie; durch sein Interesse für die historische Seite der Frage stand er namentlich Lessing nahe. Durch Lessing und die grossen deutschen Dichter wurde Hegel zugleich von der neu-humanistischen Bewegung um das Ende des 18. Jahrhunderts ergriffen; seine Begeisterung für das Altertum wurde durch seine Kenntnis der griechischen Philosophie und persönlicher durch den Verkehr mit Hölderlin gestärkt. Diese Begeisterung war es, die meiner Meinung nach der Träger der ganzen Hegelschen Philosophie wurde; der späteren Wendung zum Christentum zum Trotz lassen sich die Nachwirkungen dieser Jugendbegeisterung bis in die spätesten Schriften Hegels verspüren, ja ich glaube geradezu sagen zu dürfen: dass, was in Hegels Philosophie von dauerndem Wert ist, auf den Idealen des deutschen Klassizismus ruht. Dazu kommen nun Beeinflussungen von Kant und Spinoza, von Herder, Jacobi und mit ihnen Rousseau, weiter Beeinflussungen von Gibbon, Montesquieu und Machiavelli. Wenn Hegel Jesu Leben darstellt, thut er es vom Standpunkt des Rationalismus des 18. Jahrhunderts aus; er nennt die Wunder nicht als solche, kritisiert in andern Fragmenten den Wunderglauben stark, und sieht in Jesus selber einen edlen Menschen, der dem verdorbenen jüdischen Priestertum gegenüber eine erhabene und reine Moral predigt. Diese Moral ist die der Aufklärungsphilosophie; in einzelnen Wendungen bedient er sich Kantischer Ausdrücke, während andre Fragmente einen Gegensatz zu dem ethischen Rigorismus Kants zeigen. Der Grund für Diltheys Versuch, von hier aus Wendungen von und zu Kant historisch zu konstatieren, sehe ich nicht; der ethische Kern, welchen Hegel in dem Leben Jesu zu finden glaubte, enthält nicht das für die Ethik Kants im Gegensatz zu der Ethik der Aufklärung Eigenartige. Obwohl Hegel Jesu Persönlichkeit hochschätzte, geht es doch aus einem Fragmente, welches ich „das

Sokratesfragment“ genannt habe, hervor, dass er geneigt war, Sokrates höher zu stellen, und diese Seite der historischen Schätzung Hegels tritt dort noch mehr hervor, wo er in seiner späteren Entwickelung das Christentum kritisiert und mit dem griechischen Heidentum, wie dies von dem Neu-Humanismus aufgefasst wurde, vergleicht. Eine beträchtliche Menge der Jugendfragmente Hegels drehen sich um das grosse historische Problem: das Verhältnis zwischen Heidentum und Christentum. Diese sind nach meiner Auffassung die interessantesten. Sie enthalten eine Verurteilung des Christentums dem Heidentum gegenüber, wie man sie sonst nur in Humes genialem „Natural History of Religion“ (1757, Lect IX—XV), in Rousseaus „Contract social“ (1762), in einzelnen Äusserungen bei Machiavelli und in einigen Schriften von Voltaire findet, und wie man, um dergleichen aber sonst zu finden, ganz bis Nietzsche vor- oder ganz bis Kelsos zurückgehen muss. Ausser der Kritik von einem sozialen und individuellen ethischen Gesichtspunkte aus macht Hegel auch geltend, dass das Christentum eine elende, asiatische und für europäische Völker ganz unnationale Religion sei, namentlich in der protestantischen Form, in der doch die lokalen Heiligen des katholischen Polytheismus die nationalen Elemente in der Religion bewahren. — Von hier aus kommt er auf interessante Untersuchungen über Volksreligion, die sicher teilweise von Herder beeinflusst und in vielen Fragmenten finden sich auch Ausdrücke wie „die schöne Seele“ und „die schöne Liebe“, diese weisen wohl auf den Klassizismus zurück, in erster Reihe jedoch auf Rousseau und Jakobi. Das eigentümlich warme und bewegte „Maria-Magdalenafragment“, das schon bei Haym (s. W. 473—474) gedruckt ist, hat eine schöne Fortsetzung erhalten in dem wenig bekannten Aufsatz aus den letzten Jahren Hegels: „Wer denkt abstrakt“ (Werke XVII 400—405), wo die Maria-Magdalena der Jugendphilosophie, „die schöne Seele“, schliesslich als eine arme alte Frau dasteht, die alle diejenigen mit demselben warmen Herzen umfasst, welche von den „honnetten Leuten“, von denen, die abstrakt denken, von den Pharisäern zu Jesu Zeiten und zu allen späteren Zeiten beiseite geschoben werden. Die Fragmente der Jugendphilosophie gewähren in das Beste der Persönichkeit Hegels einen Einblick, in das, was er ebenwie die Begeisterung für griechische Erhabenheit und Schönheit sein späteres Leben hindurch bewahrte.

Die Auffassung, die Hegel in seinen Jugendjahren von dem Verhältnis zwischen Religion und Ethik und zwischen Christentum und Heidentum hat, lässt sich ungefähr dahin zusammenfassen: Den Kern aller Religion, der bald stärker hervortreten, bald von dem Statutarischen fast ganz verhüllt sein kann, bildet das ethische Leben des Menschen und der daraus entspringende Glaube an einen sittlichen Fortschritt und eine sittliche Weltordnung; alles Andere hat nur sekundären Wert. Die Hoffnung ist der Lebensnerv der Religion, die Furcht macht eine Karrikatur aus ihr. Der religiöse Kultus sollte am liebsten in der Form allgemeiner Volksfeste, in denen alles Grosse und Erhabene zur Schau gestellt wird, und denen das Nationale den Charakter verleiht, abgehalten werden. Das hatte nach Hegels Meinung das Heidentum verstanden, während das Christentum auf die dunkle Seite der Religion das Hauptgewicht legt. Die Religion soll der sozialen Ethik untergeordnet sein. Wie die religiösen Feste Sache des Staates sind, beruht die Schätzung des Guten und Bösen auf dem Gewissen jedes Einzelnen. Niemand hat das Recht, andere zu verurteilen; das Gewissen jedes Einzelnen ist die Grenze der Ethik. — Auf diesem Punkte bilden die Jugendfragmente einen entschiedenen Gegensatz zu dem ethischen Teil des Ursystems (ca. 1800 geschrieben; „System der Sittlichkeit", herausgegeben von Mollet, 1893) und zu der „Philosophie des Rechts". Das Heidentum stand auch, was diesen Punkt betrifft, auf der richtigen Seite, indem es das Recht des Einzelnen, seine Stellung zu den ethischen Fragen selbst zu wählen, geltend macht, obgleich es zugleich jeden einzelnen Bürger als Glied der unauflöslichen Einheit des Staats betrachtet. Das Christentum fasste die Sache gerade umgekehrt auf; religiös wollte es den Einzelnen knechten, ihn zum Sklaven eines theologischen Moralcodex, welcher für alle gleich gut passen sollte, machen; sozial emanzipierte es dagegen den Einzelnen, löste ihn von dem Staatsganzen ab, wodurch der Staat zu Grunde ging; und da so die Werte dem Leben hier auf Erden entschwanden, wurden sie auf eine andere Welt verlegt, welche nun diesem Leben das Interesse entzog und so auf lange Zeiten einen neuen Fortschritt des sozialen Lebens verhinderte.

Dass ein Fortschritt wiederkommen würde, und dass „the kingdom of the darkness" bald vorbei sein würde, daran zweifelte der junge Hegel gewiss nicht; er hatte ja das grosse Aufklärungswerk in der Mitte des Jahrhunderts bewundert, er hatte den

deutschen Humanismus wieder auferstehen sehen, schöner und gewaltiger als jener schwache Anfang, den die Reformation absorbiert hatte, und dem das Dunkel der Religionskriege nachfolgte, und er war mit grosser Begeisterung der französischen Revolution gefolgt. Im Hintergrunde der ganzen Lebensauffassung Hegels ruhte zu jener Zeit ein mystischer Pantheismus, ein Glaube an das Bestehen des Erhabenen durch den Gang der Geschichte. Es war dies eine eigentümliche Form von Lessings und Kants Glaube an eine moralische Weltordnung. Am hellsten hatte sich der Genius der Geschichte den Hellenen, namentlich den ersten unter ihnen, den Staatsgründern, offenbart. Nach ihnen kam Christus, gross, nicht weil er wie jene der Gesellschaft neues Leben brachte, sondern weil er das verdorbene Judentum zerstörte (welches Hegel immer unsympathisch war), und weil er durch diese Zerstörung oder in Folge deren, den einzelnen Menschen lehrte, sich in sich selbst zu versenken in sein Gewissen, das die Kirche später wieder, in entschiedenem Gegensatz zu dem Meister, knechten wollte.

So gut es sich mit wenig Worten thun lässt, hoffe ich hier eine Darstellung der Jugendphilosophie Hegels gegeben zu haben; es fragt sich jetzt, wie sich die einzelnen verschiedenartigen Fragmente zu einander verhalten. Dass Hegel gleich eine fertige, abgeschlossene, in allen Punkten zusammenhängende und konsequente Auffassung gehabt hätte, wäre ein unwahrscheinlicher historischer Ausgangspunkt. Es ist ganz sicher bedenklich, von dem Anspruch auf Konsequenz aus die Entwickelung eines Menschen in verschiedene Perioden einzuteilen, die im Einzelnen von einer gewissen Konsequenz sind, im Verhältnis zu einander aber sonderbare Hin- und Herschwankungen zeigen.

Dies Chaos, das chronologisch zu ordnen weder Rosenkranz, Haym noch mir gelungen ist, hat Dilthey geordnet, indem er nachgewiesen hat, dass die Hegelschen Jugendfragmente wesentlich in drei Gruppen fallen. Die erste Gruppe bilden die Tübinger Fragmente (wovon ein Teil bei Rosenkranz gedruckt ist), die zweite bilden „Das Leben Jesu“ und die Schrift: „Über das Verhältnis der Vernunftreligion zur positiven Religion“ [= Rosenkranz: Kritik des Begriffs der positiven Religion; Thomsen: Kritik des Christentums als positiver Religion; Nohl: Die Positivität der christlichen Religion], welche beide 1795—96 geschrieben würden.

In der dritten Gruppe, welche unzweifelhaft später liegt, gehört eine grosse Reihe von Fragmenten über christliche und

jüdische Religion, von welchen Rosenkranz Bruchstücke, betitelt „Fragmente theologischer Studien“ (s. W. 490—514 vgl. 58), mitgeteilt hat. Sie finden sich grösstenteils im VII. Bande von Hegels Nachlass, einige Seiten sind jedoch auch im Band XI untergebracht. Diesen widmet Dilthey das grösste Interesse (s. W. 75—129). Sie wird vorzüglich geordnet und zum grossen Teil von Roques in seinem Buch nach dem „Leben Jesu“ herausgegeben. Sie sind hier auf Seite 75—203 gedruckt, und es zeigt sich, dass sie einigermassen ein Ganzes bilden, was sich schwerlich von den Stücken, die Rosenkranz herausgegeben hat, sagen lässt. Im Verhältnis zu den ersten Gruppen ist diese (Nohl, Der Geist des Christentums und sein Schicksal) minder historisch und mehr mystisch-abstrakt. Anstatt des ehemaligen Rationalismus treffen wir hier eine — oft tiefsinnigere, aber auch zuweilen völlig willkürliche und schwer fassliche — symbolische Deutung. Zugleich finden wir hier den ersten Anfang zu Hegels Dialektik; viele dieser Seiten sind genial; so z. B. der Abschnitt, den Rosenkranz „Das Schicksal und seine Versöhnung“ nennt (s. W. 493—98; Roques 145—59), und welcher ein höchst interessantes Gegenstück zu der „Faustiade“ der Jenaer Zeit (Rosenkranz, S. 548—50) bildet. Diese Fragmentenreihe legt Rosenkranz in die Schweizer Zeit, Dilthey in die Frankfurter Zeit. Zweifellos ist sie früher als das Ursystem, und sie scheint fast ebenso sicher etwas später als die als erste Gruppe bezeichneten Fragmente zu sein. Ihre Abfassung muss also auf ca. 1798 angesetzt werden. Sie zeigt eine Beeinflussung von Fichte und Schelling und bildet gewissermassen innerhalb der Epoche der Jugendphilosophie den Übergang zu der eigentlich romantischen Periode innerhalb der Entwickelung Hegels, die Zeit der Systembildung, welche mit einer immer festeren Anschliessung an Schelling ihren Anfang nahm und mit einer Lossagung von diesem endigte, die Zeit von 1798—1807. Es ist das grosse Verdienst Diltheys, nachgewiesen zu haben, dass diese Abschnitte vorhanden sind, wo Rosenkranz und Haym alles zusammennehmen, und wo ich mich damit begnügt habe, eine Schwankung in der Auffassung Hegels nachzuweisen. Dagegen scheint mir Dilthey nicht genügend eine der interessanten früheren Fragmentengruppe herausgehoben zu haben; er hat scheinbar nicht gesehen, welche ungeheuer grosse Bedeutung der Klassizismus für Hegel hatte, wie scharf seine Verdammung nicht nur des Judentums (z. B. Dilthey,

deutschen Humanismus wieder auferstehen sehen, schöner und gewaltiger als jener schwache Anfang, den die Reformation absorbiert hatte, und dem das Dunkel der Religionskriege nachfolgte, und er war mit grosser Begeisterung der französischen Revolution gefolgt. Im Hintergrunde der ganzen Lebensauffassung Hegels ruhte zu jener Zeit ein mystischer Pantheismus, ein Glaube an das Bestehen des Erhabenen durch den Gang der Geschichte. Es war dies eine eigentümliche Form von Lessings und Kants Glaube an eine moralische Weltordnung. Am hellsten hatte sich der Genius der Geschichte den Hellenen, namentlich den ersten unter ihnen, den Staatsgründern, offenbart. Nach ihnen kam Christus, gross, nicht weil er wie jene der Gesellschaft neues Leben brachte, sondern weil er das verdorbene Judentum zerstörte (welches Hegel immer unsympathisch war), und weil er durch diese Zerstörung oder in Folge deren, den einzelnen Menschen lehrte, sich in sich selbst zu versenken in sein Gewissen, das die Kirche später wieder, in entschiedenem Gegensatz zu dem Meister, knechten wollte.

So gut es sich mit wenig Worten thun lässt, hoffe ich hier eine Darstellung der Jugendphilosophie Hegels gegeben zu haben; es fragt sich jetzt, wie sich die einzelnen verschiedenartigen Fragmente zu einander verhalten. Dass Hegel gleich eine fertige, abgeschlossene, in allen Punkten zusammenhängende und konsequente Auffassung gehabt hätte, wäre ein unwahrscheinlicher historischer Ausgangspunkt. Es ist ganz sicher bedenklich, von dem Anspruch auf Konsequenz aus die Entwickelung eines Menschen in verschiedene Perioden einzuteilen, die im Einzelnen von einer gewissen Konsequenz sind, im Verhältnis zu einander aber sonderbare Hin- und Herschwankungen zeigen.

Dies Chaos, das chronologisch zu ordnen weder Rosenkranz, Haym noch mir gelungen ist, hat Dilthey geordnet, indem er nachgewiesen hat, dass die Hegelschen Jugendfragmente wesentlich in drei Gruppen fallen. Die erste Gruppe bilden die Tübinger Fragmente (wovon ein Teil bei Rosenkranz gedruckt ist), die zweite bilden „Das Leben Jesu“ und die Schrift: „Über das Verhältnis der Vernunftreligion zur positiven Religion“ [= Rosenkranz: Kritik des Begriffs der positiven Religion; Thomsen: Kritik des Christentums als positiver Religion; Nohl: Die Positivität der christlichen Religion], welche beide 1795—96 geschrieben würden.

In der dritten Gruppe, welche unzweifelhaft später liegt, gehört eine grosse Reihe von Fragmenten über christliche und

jüdische Religion, von welchen Rosenkranz Bruchstücke, betitelt „Fragmente theologischer Studien“ (s. W. 490—514 vgl. 58), mitgeteilt hat. Sie finden sich grösstenteils im VII. Bande von Hegels Nachlass, einige Seiten sind jedoch auch im Band XI untergebracht. Diesen widmet Dilthey das grösste Interesse (s. W. 75—129). Sie wird vorzüglich geordnet und zum grossen Teil von Roques in seinem Buch nach dem „Leben Jesu“ herausgegeben. Sie sind hier auf Seite 75—203 gedruckt, und es zeigt sich, dass sie einigermassen ein Ganzes bilden, was sich schwerlich von den Stücken, die Rosenkranz herausgegeben hat, sagen lässt. Im Verhältnis zu den ersten Gruppen ist diese (Nohl, Der Geist des Christentums und sein Schicksal) minder historisch und mehr mystisch-abstrakt. Anstatt des ehemaligen Rationalismus treffen wir hier eine — oft tiefsinnigere, aber auch zuweilen völlig willkürliche und schwer fassliche — symbolische Deutung. Zugleich finden wir hier den ersten Anfang zu Hegels Dialektik; viele dieser Seiten sind genial; so z. B. der Abschnitt, den Rosenkranz „Das Schicksal und seine Versöhnung“ nennt (s. W. 493—98; Roques 145—59), und welcher ein höchst interessantes Gegenstück zu der „Faustiade“ der Jenaer Zeit (Rosenkranz, S. 548—50) bildet. Diese Fragmentenreihe legt Rosenkranz in die Schweizer Zeit, Dilthey in die Frankfurter Zeit. Zweifellos ist sie früher als das Ursystem, und sie scheint fast ebenso sicher etwas später als die als erste Gruppe bezeichneten Fragmente zu sein. Ihre Abfassung muss also auf ca. 1798 angesetzt werden. Sie zeigt eine Beeinflussung von Fichte und Schelling und bildet gewissermassen innerhalb der Epoche der Jugendphilosophie den Übergang zu der eigentlich romantischen Periode innerhalb der Entwickelung Hegels, die Zeit der Systembildung, welche mit einer immer festeren Anschliessung an Schelling ihren Anfang nahm und mit einer Lossagung von diesem endigte, die Zeit von 1798—1807. Es ist das grosse Verdienst Diltheys, nachgewiesen zu haben, dass diese Abschnitte vorhanden sind, wo Rosenkranz und Haym alles zusammennehmen, und wo ich mich damit begnügt habe, eine Schwankung in der Auffassung Hegels nachzuweisen. Dagegen scheint mir Dilthey nicht genügend eine der interessanten früheren Fragmentengruppe herausgehoben zu haben; er hat scheinbar nicht gesehen, welche ungeheuer grosse Bedeutung der Klassizismus für Hegel hatte, wie scharf seine Verdammung nicht nur des Judentums (z. B. Dilthey,

S. 80), sondern auch des Christentums war, und es scheint mir im Zusammenhang hiermit zu stehen, dass die stark bewegte Jugendphilosophie Hegels an mehreren Stellen gar zu abstrakt und unpersönlich wird. Vielleicht liegt das aber an meiner persönlichen Auffassung und darf der gründlichen und auf erwähntem Punkte auch grundlegenden Arbeit des hochverdienten Forschers der Geschichte der Philosophie nichts an Wert absprechen. Im Gegensatz zu den Forschern, welche sich hauptsächlich an das fertige System Hegels halten, bin ich der Ansicht, die hier zu begründen zu weitläufig sein würde, dass die Schriften Hegels von der Frühzeit bis zur „Phänomenologie“ vom grössten Interesse sind. In den Jugendfragmenten und in den gedruckten Abhandlungen aus der Jenaer Zeit hat Hegel seine eigenartigsten Gedanken gedacht. Seine Entwickelung zeigt hier Kämpfe und Inkonsequenzen, zugleich aber die Fähigkeit, einen Gedanken zu Ende zu denken. Und ich glaube, dass man hier Anschauungen bei Hegel findet, welche in den deutschen Darstellungen nie zu ihrem ganzen Recht kamen. Den Abschluss dieser interessanten Entwickelung bildet die „Phänomenologie“, welche die Einleitung des Systems sein soll und doch das ganze System ist. Wer die thatsächliche Einleitung zum System, die Schriften von ca. 1792 bis 1807 kennt, wird hier sehen, wie alle Grundgedanken der Frühzeit wiederkehren; in sonderbarer Ordnung ist alles das erstarrt, was ihm von der merkwürdig bewegten Jugendperiode Hegels einst bekannt war. Im Verhältnis zu der „Phänomenologie“ und den vorhergehenden Schriften ist das spätere grosse System keine fortgesetzte Entwickelung, sondern nur Ausführung in gewissen Punkten, oft nur ein dogmatisches Erstarren in leeren Formen, an einigen Partien ein opportunistisches Anpassen des „Ideals“ an die gegebenen Verhältnisse, immer aber nur von sekundärem Interesse im Vergleich mit der früheren Denkung und, wenn nicht zu dieser im Verhältnis betrachtet, historisch unbegreiflich.

Obwohl man Rocques für seine Arbeit Dank schuldig sein muss, muss man dennoch zugleich hervorheben, dass seine Ausgabe ganz ungenügend ist. Ich darf sagen, dass es durchaus unzulässig ist, dass der Herausgeber nur auf Band VII und XI, aber nicht auf Band VIII Rücksicht nimmt. Hätte er diesen mit herangezogen, so würde er z. B. gesehen haben, dass das Fragment über Sokrates, womit sein Buch endigt (S. 203), unvoll-

ständig ist, und dass die Fortsetzung desselben in Band VIII, 176a—178a folgt. Tatsächlich wissenschaftlichen Wert wird jedoch erst eine grosse, gesammelte Ausgabe bieten, die von sorgfältiger, wohlbegründeter Ordnung ist, und mit einer wirklich gründlichen Kenntnis der Manuskripte aus unternommen wird. Dilthey stellt uns eine solche von der Hand seines Mitarbeiters, Dr. Herman Nohl in Aussicht, welche sicher, wenn sie erscheint, für die Hegelforschung von grosser Bedeutung sein wird.

Eher als ich gedacht hätte, ist mein Wunsch in Erfüllung gegangen. Als die obige Recension eingesandt war, erschien die grosse, gesammelte Ausgabe von Nohl.[1] Beim Durchlesen und Vergleichen habe ich mich davon überzeugt, wie gründlich, genau und in allen Stücken völlig befriedigend die grosse Arbeit ist, welche Nohl mit dieser Ausgabe geleistet hat. Durch sie wird die Ausgabe Roques gänzlich überflüssig, der Chronologie Diltheys verleiht sie den Unterbau. Diese Ausgabe hat in die planlos zusammengehefteten Manuskripten der Berliner Bibliothek endlich Ordnung gebracht und für die, denen die Manuskripte nicht bekannt waren, den Weg erleichtert, sich von der interessanten Entwickelung Hegels eine Anschauung zu bilden, für die, denen sie bekannt waren, sich ein vollständigeres und reicheres Bild davon zu schaffen. Das Zerstreute ist gesammelt worden, die Chronologie klar und überzeugend begründet, und die Herausgabe ist mit philologischer Genauigkeit besorgt.

Die Geschichtsforschung kann Dr. Nohl für seine Ausgabe nur Dank und Anerkennung schenken, und ich will nur noch 3 Einzelheiten hervorheben, von denen die 2 bisher nicht an den Tag gebracht und die dritte nicht bewiesen wurde. Ausser den schon bekannten Beeinflussungen, behauptet der Herausgeber, Hegels Studium der mystischen Theologie der Beguinen (in Mosheims Kirchengeschichte) habe sicher einen starken Einfluss auf die Entwickelung seiner Philosophie ausgeübt, welche zwischen der Schrift „Die Positivität der christlichen Religion" und der ungefähr 3 Jahre späteren Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (p. 210—11) liegt, und ausserdem betont er

[1]) Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Hermann Nohl (Verlag von I. C. B. Mohr, Tübingen 1907).

— entschieden mit Recht — die Bedeutung, welche Mendelssohns Werk: „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ für Hegel gehabt hat (p. 404). Den 3. Punkt bildet die Entscheidung des Herausgebers über die alte Streitfrage: ob Hegel oder Schelling oder beide gemeinsam Verfasser des: „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ im kritischen Journal seien. Ein vor kurzem gefundenes, September 1804 von Hegel an das Ministerium zu Weimar geschriebenes Curriculum vitae, beweist, dass Hegel nicht der Verfasser der Abhandlung ist, und dass also K. F. A. Schelling und Haym, welchen in etwas bedingter Form J. E. Erdmann, Kuno Fischer und ich uns anschliessen, Recht hatten (S. VIII—IX).

Die Hauptsache ist, dass die Hegelschen Jugendfragmente in drei Hauptgruppen geordnet sind, wovon die zwei ersteren, die ersten Fragmente: „Volksreligion und Christentum“ und die etwas späteren „Leben Jesu“ und „Die Positivität der christlichen Religion“, einander dem Gedankengange nach sehr nahe stehen, während sie sich wiederum ganz entschieden von den letzten theologischen Jugendfragmenten Hegels: „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ trennen, die, zum ersten Mal in ein Ganzes gesammelt zu haben, das grosse Verdienst des Herausgebers ist. Durch Diltheys und Nohls Arbeiten sieht man zum ersten Mal die Entwickelung innerhalb der Jugendphilosophie Hegels in grossen Zügen, und durch das Studium dieser Schriften, die jetzt nicht mehr als zerstreute Fragmente dastehen, und der Schriften aus der Jenaer Zeit, wird man gewiss auch immer deutlicher sehen, wie entscheidend die historische Kenntnis dieser für das Verhältnis der Philosophie Hegels nach 1806 ist.

Kant und Fries.[1]

Von W. Reinecke.

Gewiss zur Überraschung manches Philosophen der Gegenwart ist der Geist des fast vergessenen Jakob Friedrich Fries wieder auferweckt worden, und wenn wir diese „Neue Folge" studieren, steht seine Gedankenwelt wieder so deutlich und in so genauer Wiedergabe vor unseren Augen, dass wir uns verwundert nach dem Zwecke dieser Ausgrabung erkundigen. — Also beginnen wir mit der Einleitung!

Das zuversichtliche Vorwort der alten Folge steht voran. Dann folgt in demselben zuversichtlichen Tone eine Art Ergänzung mit Rücksicht auf die Gegenwart. Da wird der „öffentlichen Meinung" jede Bedeutung für den geschichtlichen Wert eines philosophischen Systems aberkannt. Dem Zeitgeiste nach erhalte man etwa folgende Bilderreihe von der Philosophie des letzten Jahrhunderts: „Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche." In der „Geschichte der Ausbildung des wissenschaftlichen Geistes" heisse die Reihe: „Kant, Fries, Apelt." „Diese allein können auf den Ruhm, Kants Schüler zu sein, Anspruch machen." Jene werde man künftig neben Patricius, Robert Fludd und J. Böhme stellen. „Kant, Fries und Apelt aber werden stehen bleiben neben Keppler, Galilei und Newton." — Nachdem wir Nicht-Friesischen damit alle gleichsam einen Ordnungsruf erhalten haben, möchten wir natürlich noch mehr von den weisen Männern kennen lernen, die das alles so genau wissen, und wenden uns dem weiteren Inhalte zu. —

Die Seele des neuen Unternehmens scheint Leonard Nelson zu sein. Er hat wenigstens in seinen Beiträgen das Ganze der

---

[1]) I. Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. Herausgegeben von Gerhard Hessenberg, Karl Kaiser und Leonard Nelson. 1. Heft 1904 (S. I—XII, 1—190), 2. Heft 1905 (S. 191—322). Vandenhock & Ruprecht, Göttingen.

Friesischen Philosophie ins Auge gefasst. Mit ihm wollen wir uns daher näher beschäftigen, die anderen Aufsätze kürzer kennzeichnen.

Abhandl. I. (1. Heft): „Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie" von L. Nelson. Nach dem Inhalte könnte man diesem Aufsatz auch den Titel geben: Prolegomena zu einer jeden Metaphysik nach Friesischem Muster. Diese Schrift bedeutet nicht mehr und nicht weniger als eine neue Auflage der Friesischen Erkenntnislehre in überwiegend Friesischer Begründungsweise.

In der Anwendung der Prinzipien im Leben sind wir einig, sagt N. Der Streit der Meinungen beginnt erst, wenn wir unabhängig vom besonderen Falle ein Prinzip in abstracto aussprechen. Daraus erschliesst N. ein „regressives Verfahren, den philosophischen Prinzipien nachzuspüren", sie aufzuweisen, doch nicht zu beweisen, indem man nämlich aus dem Leben Urteile herausgreift, „über die Einigkeit herrscht", und diese zergliedert, bis man schliesslich zu den letzten, höchsten Voraussetzungen, den Grundsätzen, kommt. Bei den Anschauungsurteilen mache das Verfahren keine Schwierigkeiten, die Hauptaufgabe bleibe, die Grundsätze, die rein aus Begriffen entspringen, klar aufzuweisen und, um sie von den ebenfalls unbeweissbaren falschen Sätzen zu trennen, zu prüfen. Wie aber soll man aus den Folgen die letzten Gründe richtig auffinden, wenn die Folgen streitig sind? Wo liegen die Grenzen der durch das regressive Verfahren unternommenen Zergliederung? Diese Fragen berechtigen nach N. zur Einführung eines Hauptstückes der Friesischen Philosophie: der unmittelbaren Erkenntnisse nicht anschaulicher Art. Aus ihnen muss alles Beweisen hervorgehen, sie allein sind das Kriterium der Wahrheit und bedingen die synthetische Einheit des Bewusstseins. Jede Mitwirkung des Gegenstandes wird ausgeschlossen. „Wir können also nie Erkenntnis und Gegenstand, sondern nur Erkenntnisse unter einander vergleichen" (19). Es könne nicht Aufgabe der Philosophie sein, „unserer Erkenntnis objektive Wahrheit zu verschaffen". Es handle sich immer nur um die Frage: stimmt ein Satz mit der unmittelbaren Erkenntnis überein? Dennoch heisst es: „Jede Erkenntnis ist als soche schon Erkenntnis eines Gegenstandes" (21). Aber das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande lässt sich nur unmittelbar erleben, nicht untersuchen. „Es gibt keine Theorie der Möglichkeit der Erkenntnis." — Das

heisst fürwahr, sich die Arbeit bequem machen. Man sollte sich doch erst einmal mit dem Begriff der Erkenntnis beschäftigen, ehe man solche Behauptungen ausspricht. Eine derartige Untersuchung ist leider nirgends zu finden.

Die „unmittelbare Erkenntnis" zieht ein anderes Hauptstück der Friesischen Philosophie nach sich: die Deduktion, d. i. die Aufweisuug der unmittelbaren Erkenntnis in unseren Urteilen. In diesen pflegt der Erkenntnisgrund nicht unmittelbar bewusst zu sein. Erst durch „innere Erfahrung" lernen wir „den Besitzstand dieser unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft" kennen. „Die Deduktion der metaphysischen Grundsätze ist also ein Geschäft der Psychologie" (24). So hofft N., das quid juris des Bewusstseins durch das quid facti der Vernunft entscheiden zu können" (26).

Bei dieser Selbstuntersuchung der Vernunft stützt er sich auf den obersten Grundsatz der Kritik, den „Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft". Kant hat die Grundlegung der Erfahrung nach Fries und Nelson zu eng gefasst, weil er die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft nicht kannte. Auch der Zweifel ist nach N. nur auf Grund der Vernunft möglich. Ganz wie bei Descartes. Wer also der Vernunft nicht traut, „der wende sich an die Psychiater und lasse die Philosophen in Ruhe".

Wer aber nun wegen der Verschiedenheit der Individuen die Allgemeinheit der metaphysischen Grundsätze leugnen wollte, der ist nach N. auf falscher Fährte. Die „objektive Giltigkeit seiner Erkenntnis" besitzt ein jeder durch das Selbstvertrauen zur eigenen Vernunft. Empirisch lernen wir nie eine andere Vernunft kennen, höchstens einen anderen Verstand (Reflexion). Von der Vernunft kann ich daher nur einen einzigen Begriff bilden und daher auch nur einen einzigen „(psychologischen)" Begriff Mensch. Nun hat es N. natürlich leicht, zu folgern, dass „unsere Methode der Deduktion aus der eigenen Vernunft" nicht nur den Rechtsgrund der Grundsätze, sondern auch das nachweise, „dass jeder Mensch gerade diese philosophischen Prinzipien voraussetze, voraussetzen müsse und allein voraussetzen könne" (35). Eine spasshafte Methode! Damit „ist der Skeptizismus endgültig abgethan und der einzig mögliche Standpunkt der Evidenz in der Philosophie gewonnen". „Sich aber gegen diese Methode zu sträuben, das ist nur der Sport derer, die fürchten müssen, dass doch noch einmal Philosophie als evidente Wissenschaft dem Spiel ihrer eigenen spekulativen Weisheit

ein Ende machen könnte, ohne zu bedenken, dass, wer die Herrschaft der Vernunft ablehnt, sich dadurch nur mit dem Blödsinnigen auf eine Stufe stellt." Das soll vermutlich eine „psychologische Deduktion" sein. Solche leuchtenden Beispiele für Bescheidenheit, Sachlichkeit und Höflichkeit könnte man noch mehrfach aus den Schriften Nelsons herausstellen. Es sind übrigens diese Tugenden die Haupthilfsmittel gegen die Neukantianer, welche N. in einem besonderen Anhange „behandelt", und dienen besonders dazu, Cohen und Riehl gehörig — oder etwa ungehörig? — abzukanzeln.

Weiter spricht N. über den Unterschied der Kritik der Metaphysik von ihrem Inhalte. So gewiss Kritik als empirische Deduktion nicht metaphysisch sein könne, ebenso gewiss könne Metaphysik nicht psychologisch sein. Kant habe „Inhalt und Gegenstand der Kritik" verwechselt. Das führe auf den „hoffnungslosen" Weg Fichtes. Überhaupt bedauert N., dass Kant „allmählich wieder von dem Wege empirisch-psychologischer Kritik in einen logischen Formalismus" hinübergeglitten sei. Die Möglichkeit der Metaphysik ist nach N. weder durch Sinn noch durch Verstand oder Reflexion, sondern allein durch die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft gewährleistet. Der Beweis für die Möglichkeit metaphysischer Sätze liegt nach N. — in ihrer Wirklichkeit. Von der Anerkennung dieses Faktums hänge jede „psychologische Erklärung der Tatsachen des Erkennens" sowie auch die „Einigung in metaphysischen Fragen" (53) ab. Ein Beweis sei nicht möglich. Denn „eine Theorie der Möglichkeit der Erkenntnis liegt jenseits möglicher Wissenschaft". Das konstitutive Prinzip der Metaphysik ist also die „unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft", das richtige methodische Prinzip die Lehre von der Deduktion. Jenes habe Fries entdeckt und damit zuerst das Hume'sche Problem von der Möglichkeit der Metaphysik gelöst.

Der schon erwähnte und durch seinen Ton charakteristische Anhang „über das Verhältnis des sogenannten Neukantianismus zu Fries" bringt dieselben Gedanken wieder als Gründe gegen „Neukantianer", wie K. Fischer, Windelband, Riehl, Cohen.

Abh. V (2. Heft). „Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker" von Leonard Nelson. Hier drückt N. noch stärcker wie in der I. Abhandlung seine Verwunderung darüber aus, dass man Fries des Psychologismus zeihe. „Vielmehr weisen alle mir bekannt gewordenen Äusserungen von Fries auf eine strenge Unterscheidung psychologischer und philosophischer Erkenntnisweise"

(243). Dagegen wirft er den Anhängern der „transscendentalen Methode" vor: „Einer Definition dieses Terminus [Psychologismus] hat man sich dabei allerdings allemal überhoben" (241). Nun, wir können ihm zu einer Definition verhelfen: N. braucht nur noch einmal die Sätze aus Riehls Kritizismus I, 294 durchzulesen, die er selbst in seiner I. Abhandlung S. 73 voll Entrüstung citiert und die da beginnen: „Ich verstehe unter psychologischem Vorurteil...".

N. sucht darzulegen, dass Fries „sogar den Psychologismus seiner Zeitgenossen auf das lebhafteste bekämpft", doch vermutet er das Gespenst an der falschen Stelle. Psychologisch ist nach Fries freilich nicht die Logik; er trennt sie sehr gut von seiner Theorie der inneren Erfahrung, wie aus den von N. angeführten Stellen hervorgeht. Aber in den Machtansprüchen dieser Theorie liegt das „psychologische Vorurteil", z. B. in dem Satze: „Kant aber machte den grossen Fehler, dass er die transscendentale Erkenntnis für eine Art der Erkenntnis a priori und zwar der philosophischen hält, und ihre empirische psychologische Natur verkannte" (Fries, neue Kr. d. r. V. II. Aufl. I, 29).

Aber weiter beweist uns N. sogar, „dass Fries ein Anhänger der transscendentalen Methode ist" (270) und zwar durch „vollständige Induktion", indem er nämlich Scheler, „Die transscendentale und die psychologische Methode", zum Vergleich heranzieht und darlegt, dass auf Fries sämtliche fünf Merkmale, die Scheler für die transscendentale Methode aufstellt, zutreffen. Indessen wendet N. vergeblich viel Mühe für seine Behauptung auf. Gegen die hier erwiesene scheinbare Übereinstimmung erhebt sich immer wieder das eine grosse Bedenken, wozu denn Fries ein besonderes psychologisches Verfahren ersonnen habe, wenn er unter der transscendentalen oder kritischen Methode dasselbe wie Kant verstand. Dass dies nicht der Fall ist, hat uns N. zur Genüge in seiner I. Abhandlung auseinandergesetzt. In Wirklichkeit beweist uns also N. hier unnötiger Weise die bekannte Tatsache, dass Fries für seine psychologische Deduktion dieselbe Bedeutung beansprucht wie Kant für seine kritische, mit anderen Worten, dass Fries ein Anhänger seiner eigenen „transscendentalen" Methode ist.

Der nächste und grösste Teil der Abhandlung beschäftigt sich mit Th. Elsenhans, von dem damals nur die Schrift „das Kant-Friesische Problem" vorlag. Es seien nur einige charakteristische Einwände N.s angeführt: „Den Gegenstand der Kritik [Kants] bilden die von aller Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse;

ob aber die Erkenntnisse, die den Inhalt der Kritik bilden, ebenfalls von aller Erfahrung unabhängig sind oder nicht, das bleibt durch jenen Satz [Kants Definition der Kr. d. r. V.] völlig unentschieden" (277). „Muss also gleich empirische Psychologie gänzlich aus der Metaphysik verbannt sein, so muss sie doch darum noch keineswegs aus der Kritik der Vernunft verbannt sein" (278). „Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Kant die psychologische Natur der transscendentalen Erkenntnis verkannt hat" (297).

Die richtige Darstellung der transscendentalen Deduktion hat nach N. natürlich allein Fries gegeben. Das wird weiter an Kants Lehre von der Apperception dargelegt und dabei der objektive Begriff der Apperception gründlich zerstört. Wir müssen mit Fries „die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception von der durch das Urteil bewirkten synthetischen Einheit unterscheiden" und jene nicht als Urteil, sondern als „unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft" ansehen (311). Die Reflexion soll dann die analytische Einheit liefern und die unmittelbare Erkenntnis zum deutlicheren Verständnis bringen. Daher besitzt unsere Erkenntnis von vornherein auch objektive Giltigkeit. „Die psychologische Methode der Kritik ist also nicht allein „der Aufgabe einer Auffindung der reinen Begriffe a priori, der quaestio facti gewachsen", sondern sie „reicht" in der Tat auch „für die quaestio juris aus"." — Doch wehe uns, wenn wir das Psychologismus nennen!

Soweit die beiden Hauptabhandlungen L. Nelsons. Eine dritte Abhandlung von Nelson ist betitelt „Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit" (VIII). Sie kann einem Aufsatz von G. Hessenberg „Das Unendliche in der Mathematik" (III) an die Seite gestellt werden. Beide Abhandlungen sind gleich belehrend über den Stand der mathematischen Forschungen. Die Gerechtigkeit erfordert hervorzuheben, dass Nelson hier mit grosser Sachlichkeit und Klarheit gearbeitet hat, so dass man den temperamentvollen Nelson der beiden anderen Schriften in ihm nicht wiedererkennt. Das Ergebnis der Schrift ist eine „glänzende Bestätigung der Kantischen Entdeckung . . . des nicht-logischen Ursprungs der Axiome . . . und des synthetischen Charakters der geometrischen Wahrheiten" durch die neuere Mathematik. So hatte sich z. B. auch Poincaré in „Wissenschaft und Hypothese" geäussert.

Nun sind wir noch einen Bericht über die anderen Aufsätze schuldig.

Abh. II. „Über Begriff und Aufgabe der Naturphilosophie. Von Ernst Friedrich Apelt“. Dies ist nach einer Vorbemerkung der erste Abschnitt von „Vorlesungen über Naturphilosophie“ aus dem Jahre 1842—1843 nach der Nachschrift von M. J. Schleiden. Die Bedeutung der Philosophie für die Naturwissenschaft wird von Apelt in einer Weise gewürdigt, die man auch jetzt noch trefflich nennen kann. Vornehmlich die Naturphilosophie ist ihm Metaphysik der Natur, „welche die höchsten konstitutiven Prinzipien der Naturlehre selbst bestimmt“ (99). „Das Charakteristische im Begriff der Natur ist also die notwendige Gesetzlichkeit und die Abhängigkeit der Dinge an ihr“ (103). Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung, dem „Gesetz von der Spaltung der Wahrheit“ macht A. die Fries'schen Anschauungen sich zu eigen.

Abh. IV. „Kant und Fries. Die anthropologische Wendung der Kritik der Vernunft in ihren wesentlichen Punkten erörtert von Heinrich Eggeling“. Einige Sätze werden zeigen, dass E. ganz auf dem Standpunkt Nelsons steht: „Nachdem Kant den faktischen Besitzstand der Vernunft an philosophischer Erkenntnis entdeckt, bedurfte es noch dessen, in einer Theorie der Vernunft den Nachweis zu liefern, warum wir gerade diese und nur diese philosophische Erkenntnis besitzen“ (197). „Unter den unmittelbaren Nachfolgern Kants war Fries derjenige, welcher am bestimmtesten behauptete, die Aufgabe der Kritik der Vernunft sei eine psychisch-anthropologische . . .“ (194). Natürlich findet E., dass Fries recht hat. Übrigens scheint E. darin also mit Riehl übereinzustimmen, dass Fries' Kantauffassung eine psychologistische ist. Die apriorische Form der Erkenntnis, behauptet er gegen K. Fischer, kann nur in der inneren Erfahrung gefunden werden. Er verwechselt genau wie Fries und Nelson das Erkannte oder Erkennbare mit dem Erkennen. Dass er ferner nur von psychologischer „Notwendigkeit“ weiss, zeigt der Satz: „nur innere Erfahrung kann uns zeigen, welche Bestimmungen in unserem ganzen geistigen Leben der reinen Selbsttätigkeit der Vernunft entspringen; mit diesen aber ist das Bewusstsein ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unmittelbar verbunden“ (203). Ein grosser Fehler der Friesischen Lehre tritt hier ganz besonders hervor. Die Benennungsweise Kants nämlich wird ohne genügende

Kritik übernommen und nach Belieben gebraucht. Besonders ist wieder die Art, wie mit dem Worte Erkenntnis gewirtschaftet wird, unwissenschaftlich. Und nicht genug, dass in der „unmittelbaren Erkenntnis" die Lehre von den ideae innatae wieder aufgewärmt wird, muss auch Kant dabei herhalten: „Nachdem Kant nachgewiesen, welche Prinzipien a priori faktisch die Vernunft besitzt (!), blieb noch die Frage zu beantworten, weshalb die Vernunft gerade diese und nur diese besitzt (!)." Vernunft ist hier anthropologisch gedacht, bei Kant dagegen objektiv: gleich Erfahrung, Wissenschaft.

Abh. VI. „Über kritische Mathematik bei Platon. Ein Beitrag zur Ideenlehre" von Carl Brinkmann. Hier wird die Platonische Ideenlehre im Anschluss an die Geschichte der Philosophie von J. F. Fries behandelt.

Abh. VII. „Über den Gegenstand der Erkenntnis. Gegen Heinrich Rickert" von Ernst Blumenthal. In der Lobpreisung Fries' hat B. ganz entschieden die höchste Stufe menschlichen Könnens erreicht: Wenn wir die Fehler Rickerts verbessern, so haben wir in der Verbesserung die Friesische Lehre vor uns. Überhaupt alles, was alle Philosophen nach Fries und Apelt hervorgebracht haben — mit Ausnahme rein historischer Erzeugnisse —, ist überflüssig! Herr B. nimmt dabei hoffentlich an, dass Nelson und Mitarbeiter rein Historisches erzeugt haben. Wollen also wir Nicht-Friesischen nicht lieber auch alle in diesen philosophischen Himmel eingehen, wo Fries und Apelt thronen und — um die Dreieinigkeit vollzumachen — auch Kant bedingungsweise zugelassen ist? Vielleicht denken einige: Lieber soll uns der Teufel holen. Aber sie werden wohl noch durch das abschreckende Beispiel des Ketzers Rickert bekehrt werden! Der hat nämlich behauptet, dass sich eine Erkenntnis nach ihrem Gegenstande zu richten habe, um objektiv zu sein. Das hat Fries viel besser gewusst u. s. w. Wir kennen die Tonart schon.

Das Problem der Erkenntnistheorie lautet nach Rickert: „Die Erkenntnistheorie hat die Geltung der Erkenntnis zum Problem und sucht nach dem Begriff des Erkennens, der die Objektivität verständlich macht" (Gegenstand der Erkenntnis, S. 88). Der Vertreter der Friesischen Schule kritisiert: „Erkenntnis ist eine Tätigkeit, deren ich mir durch innere Erfahrung bewusst werde" (353). Dass diese Tätigkeit der Psychologie gehören soll, will Rickert gar nicht bezweifeln, denn er meint die Erkenntnis, zu

der man kommen kann. Liegt darin nicht Objektivität? Er würde darunter z. B. den Lehrsatz des Pythagoras verstehen, nicht aber die innere Tätigkeit, durch die ein Schuljunge den Satz mit oder ohne Erfolg zu begreifen sucht. Was hätte nun dieser Lehrsatz mit der Psychologie zu thun? Wenn wir Rickert so nehmen, dann ist kein Grund mehr zur Verwunderung darüber, dass nach ihm nur im Urteil Erkenntnis liegt, nicht in der blossen Vorstellung oder Empfindung. Wenn B. aber später von dem „Rickertschen Satz von der Identität von Urteil und Erkenntnis“ (358) spricht — so ist das eine Übertreibung schon darum, weil es auch falsche Urteile giebt. Oder sollte B. Rickert wirklich den Glauben zumuten, es gäbe keine falschen Urteile? B.s Aufsatz zeigt also wieder den alten Mangel einer Definition des Erkenntnisbegriffes, obwohl jeder mathematische Satz einen Doppelsinn des Wortes „Erkenntnis“ nahe legen musste. Die Schuld liegt eben in dem psychologischen Vorurteil, mit dem die Friesische Schule an das Problem von der Möglichkeit der Erfahrung und Wissenschaft herantritt.

Mit Rücksicht auf den angeführten Grundfehler des Friesischen Systems können wir von einer noch genaueren Besprechung der neuen Zeitschrift absehen. Immerhin dürfte sich ergeben haben, dass dieser wieder auferstandene Gegner des philosophischen Kritizismus nicht so gefährlich ist, wie er selbst glaubt. Die „Neukantianer“ werden sich vor einem Meinungsstreit mit ihm nicht zu fürchten brauchen, und wenn wir in dem Kampfe ein der Entwickelung der Wissenschaft förderliches Element sehen, so können wir von diesem Heraklitischen Standpunkt aus der „neuen Folge“ wenigstens einen mittelbaren Nutzen nicht ableugnen.

Neue Darstellung und Deutung der Lehre Kants vom Glauben.

Von E. Sänger.

Kants Glaube, und zwar in seinem Verhältnis zum Wissen, ist schon von Ernst Laas im Jahre 1882 untersucht worden (Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen, Berlin 1882). Dieser eingehenden, aber das Eigentümliche des Kantischen Glaubens nicht genug würdigenden Untersuchung ist im Jahre 1903 die chronologische Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes von Ernst Sänger zur Seite getreten (Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903).

Seitdem sind über dieselbe Frage zwei Abhandlungen erschienen. Die eine, Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie von Otto Richter (Programm des Kgl. Gymnasiums zu Lauban, Schuljahr 1904/5), will die chronologische Darstellung Sängers durch eine systematische Darstellung des Verhältnisses von Wissen und Glauben ergänzen. Die andere, Kants Glaube von Gottfried Fittbogen (Protest. Monatshefte, herausg. von J. Websky, 10. Jahrgang, Heft 3 und 4. Berlin 1906), macht den Versuch einer neuen Deutung des Kantischen Glaubens.

Nach einer methodologischen Vorbemerkung entwickelt Richter das Verhältnis von Glauben und Wissen zunächst nach seinem Zusammenhange innerhalb des philosophischen Systems Kants (S. 7—25). Er betont, was schon von Vaihinger (Geleitwort bei Sänger S. IV) hervorgehoben ist, dass das Problem von „Glauben und Wissen“ von Kant zum ersten Male als innerphilosophisches erfasst worden sei; früher fiel der Gegensatz Wissen-Glauben mit dem Gegensatz Vernunft-Religion, Wissenschaft-Kirche zusammen, während bei Kant der historische Glaube einer positiven Religion in das Problem als solches garnicht hineinfällt. Im Anschluss an

die Kr. d. r. V. schafft Richter zunächst den Unterbau für den Kantischen Glaubensbegriff, indem er den Begriff der Erfahrung, den Unterschied zwischen Erkennbarkeit und Denkbarkeit der Dinge und den Begriff des Dinges an sich klarstellt und schliesslich Kants Ideenlehre kurz entwickelt. Vom Übersinnlichen haben wir kein Wissen; die praktische Vernunft allein kann diesen Mangel der theoretischen ergänzen. So leitet schon die Kr. d. r. V. in ihrem letzten Teil, der Methodenlehre, zu der praktischen Erkenntnisart über, um an Stelle des abgebrochenen ein neues Haus für die Metaphysik zu errichten. Hier wird gezeigt, wie sich theoretisches und praktisches Fürwahrhalten oder doktrinaler und moralischer Glaube unterscheiden. Der Glaube an das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens ist ein moralischer oder praktischer, ein freies Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. heisst dieser Glaube Vernunftglaube oder reiner Religionsglaube im Gegensatz zu den Formen des statutarischen, historischen Glaubens, die alle bestimmt sind, allmählich in den reinen Religions- oder Vernunftglauben übergeführt zu werden.

Das Wissen kommt der theoretischen Vernunft, das Glauben der praktischen Vernunft zu; Wissen und Glauben sind also zwei getrennte Funktionen. Trotzdem sind es nicht zwei völlig heterogene, einander ausschliessende Vorgänge des geistigen Lebens, sind sie doch beide demselben Oberbegriff Fürwahrhalten untergeordnet. Kant macht sogar Ansätze zu einer Theorie der religiösen Erkenntnis, also der Vorstellungsseite des Glaubens. Die Erkenntnis nach Analogie giebt Verhältnisbestimmungen und Beziehungsbegriffe, wodurch die Ideen in wirkende Beziehung zu uns treten, z. B. Liebe Gottes zu den Menschen. Die symbolische Erkenntnis geht nur auf unsere Vorstellungsart von Objekten nach dem sprachlichen Ausdruck, nicht auf Eigenschaften der Objekte, z. B. Gott vorgestellt als Vater. Der analogisch-symbolische Erkenntnisprozess wird ermöglicht durch das Organ der Einbildungskraft. Neben den kritisch negierenden Gedankenreihen laufen solche, die auch den Erkenntniswert und Erkenntnisgrad der Gegenstände des Glaubens betonen. Der moralische und transscendentale Beweis haben neben dem populären physikotheologischen ähnliche Bedeutung für Kant wie die herkömmlichen Gottesbeweise für die Philosophen vor ihm; nur bleibt sich Kant bewusst, dass es nicht strenge Beweise sind.

In diesem Zusammenhange erörtert Verf. die Frage nach dem Wesen der Metaphysik bei Kant. Eine kritische Metaphysik muss man Kant zugestehen (so schon Vaihinger).

Nachdem Verf. so in klarer Weise das Unterscheidende und danach das Verbindende der beiden Funktionen Wissen und Glauben dargestellt hat, zieht er die praktischen Folgerungen des Kantischen Standpunktes in Beziehung auf Wissenschaft, Kirche und Staat (S. 25—35). Diese Folgerungen zieht Kant selbst in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., noch zusammenfassender im „Streit der Fakultäten". Dieser letzten Schrift gilt daher der zweite Abschnitt der Richterschen Abhandlung. Einige Bemerkungen über die geschichtliche Veranlassung der Schrift schickt Verf. voraus und skizziert dann den wichtigen ersten Hauptteil derselben nach seinen Grundgedanken. Den Grundgedanken Kants hält er für richtig; in der geschichtlichen Entwicklung der Mächte Glauben und Wissen findet ein Antagonismus wohl statt; dieser darf aber durch die Kirche, den Staat und die Wissenschaft nicht willkürlich verschärft werden, sondern muss auf die unvermeidlichen Grenzen eingeschränkt werden, innerhalb deren er dann Mittel zu höherer Wahrheitserkenntnis wird.

Der dritte Abschnitt der Richterschen Abhandlung erweitert in dankenswerter Weise den Anhang, den Sänger unter dem Titel „Die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Theologie" seiner Schrift angefügt hat. Richter zeigt, welch' starken und verschiedenen Einfluss Kant in der Folgezeit auf die Entwicklung der Religionsphilosophie und Theologie hatte. Nachdem er in ähnlicher Weise wie Sänger zunächst den Einfluss Kants auf Schleiermacher und Albrecht Ritschl kurz erwähnt hat, entwickelt er besonders Gedanken von Herrmann, R. A. Lipsius und Pfleiderer in ihrem Verhältnis zu Kant. Herrmann verschärft den Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft zu ausschliessender Trennung von theoretischem Seinsurteil und religiösem Werturteil, indem er sich unter völligem Verzicht auf die Metaphysik an den Moralisten und Skeptiker Kant hält. Lipsius hält diese Scheidung für unmöglich in Rücksicht auf die theoretischen Bestandteile jedes religiösen Werturteils. Er fordert Metaphysik zur Bildung eines logische und ethische Werte, sinnliche und übersinnliche Erfahrung umfassenden einheitlichen Weltbildes und wird nach Kants Vorgang der typische Vertreter eines religiösen Symbolismus. Pfleiderer assimiliert sich die rationalistisch-monistischen Elemente Kants, wie er auch den analogisch-symbolischen Charakter der

religiösen Aussage betont, kommt aber im übrigen von Hegelschen Voraussetzungen zu dem Real-Idealismus, durch den nach seiner Meinung Kant fortleben wird. Im Anschluss hieran setzt sich Verf. noch auseinander mit den Ansichten von Reischle (Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900), F. R. Lipsius (Die Vorfragen der systematischen Theologie, Freiburg 1899), Wobbermin (Theologie und Metaphysik, Berlin 1901), Lüdemann (Erkenntnistheorie und Theologie in den Protest. Monatsh. 1897 I und 1898 II), Tröltsch (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1895 u. 1896), Höffding (Religionsphilosophie, 1901), E. Adickes (Wissen u. Glauben, Deutsche Rundschau 1898), Th. Ziegler (Glauben u. Wissen, Rektoratsrede, Strassb. 1900), L. Busse (Die Bedeutung der Metaphysik für Philosophie u. Theologie, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1898), Volkelt (Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart 1891) und schliesslich Wundt (System der Philosophie, Einleitung in die Philosophie, Ethik). Die Ansichten der Genannten im einzelnen anzuführen, würde zu weit führen. Ich verweise hier auf Richter selbst. Seine ganze Abhandlung ist mit grosser Klarheit und Sorgfalt abgefasst. Wer in die genetische Entwicklung des Kantischen Glaubensbegriffes einen Einblick gewinnen will, wird die oben genannte Schrift des Berichterstatters zur Hand nehmen müssen, wer aber die Kantische Glaubenslehre als systematisches Ganze kennen lernen will, wird an Richters Abhandlung eine vorzügliche Orientierung finden.

Giebt uns Richter eine neue Darstellung des Kantischen Glaubens, so versucht Gottfried Fittbogen eine neue Deutung desselben. Bisher nahm man im allgemeinen an, dass die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. nicht aus sich selbst verständlich und ein Konglomerat aus vier Aufsätzen, keine organische Einheit sei; ferner, dass sie Kompromisscharakter trage und nicht Kants eigentliche Meinung enthalte, oder dass sie nur einen geringen Teil von Kants Religionsphilosophie biete. Demgegenüber stellt Fittbogen folgende Thesen zur Diskussion:

1. Die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. ist aus sich selbst verständlich. Für die Richtigkeit dieser Worte scheinen auch mir Kants eigene Worte massgebend zu sein, obwohl sich diese erst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. finden: „Es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der

praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen."

2. Die Schrift ist eine organische Einheit. Kant spricht selbst am Schluss der ersten Vorrede davon, dass die 4 Stücke der Schrift innerlich zusammenhängen, insofern die drei letzten Stücke „die völlige Ausführung des ersten enthalten".

3. Der Abschnitt III, 1, 6 „der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben" enthält den Schlüssel zum Verständnis der Schrift. Kant will das dogmatische Christentum nicht schützen, sondern ersetzen. Kants Streben geht also nicht darauf, eine Koalition von Vernunftreligion und Christentum herbeizuführen; lediglich als Hilfsmittel zur Introduktion des reinen Vernunftglaubens verwendet er die christlichen Dogmen. Ich habe bei erneutem Durchlesen dieses Abschnittes der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. nichts gefunden, was gegen des Verf. Meinung spricht. Nur ist mir nicht klar, weshalb Verf. nicht auch die folgenden Abschnitte zum Beweise herangezogen hat. So besonders den Abschnitt von dem allmählichen Übergang des reinen Religions- oder Vernunftglaubens als der Annäherung des Reiches Gottes. Hier sagt Kant deutlich, dass der historische Kirchenglaube nur partikuläre Gültigkeit hat und mit dem Merkmal der Zufälligkeit verknüpft ist, während der reine Religionsglaube notwendig und allgemein und der einzige ist, der die wahre Kirche auszeichnet. Kant vergleicht in demselben Zusammenhange den Kirchenglauben mit der streitenden, den Vernunftglauben mit der triumphierenden Kirche. Gedanken gleichen Inhalts kehren auch sonst noch wieder.

4. Kants briefliche Äusserungen bestätigen obige Behauptungen. Verf. zieht hier zur Bestätigung der dritten These die offizielle Antwort an den König (in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten") und den Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793 heran.

5. Die Schrift enthält Kants Religionslehre vollständig; sie lässt sich auf zwei Fundamentalsätze zurückführen: sie ist ein Glaube an den Sieg des Guten im Einzelnen, und sie ist ein Glaube an den Sieg des Guten in der Gesamtheit und zwar beides hier auf Erden. Man muss dem Verf. zugestehen, dass seine Ausführungen in diesem Punkte von Scharfsinn und Geschick zeugen.

Die Richtigkeit der fünften These hängt von der Beantwortung der sechsten und letzten These ab. Diese lautet:

6. Gott und Unsterblichkeit fasst Kant nicht als transscendente, sondern als immanente Grössen auf. Verf. meint, es seien keine Hauptstücke in Kants Religionslehre; es seien weiter nichts wie praktische Vernunftideen, die dem Menschen moralische Aufgaben stellen. Deshalb spielten sie keine Rolle in Kants Religionslehre. Stimmt das, so stimmt auch die fünfte These, andernfalls enthält die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Kants Religionslehre unvollständig. Ist der Gott, an den Kant glaubt, keine reale Grösse, sondern bloss der „Gott, der dir im Busen gebeut"? Ist die Unsterblichkeit für Kant bloss eine unentbehrliche Vernunftidee, oder erwächst ihm daraus der Glaube an ein zukünftiges Leben? Kant hat es in dieser Beziehung an Unklarheit nicht fehlen lassen. Vielfach scheinen Gott und ein zukünftiges Leben transscendente Grössen für ihn zu sein, nicht blosse praktische Vernunftideen. Den Pflichten der Moral, sagt Kant in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz S. 142), würden alle Triebfedern fehlen, „wofern kein Gott und keine zukünftige Welt wäre". Diesem Gott legt Kant die Eigenschaften der Allwissenheit, Allmacht u. s. w. bei (ebenda S. 34 und an vielen Stellen anderer Schriften). Danach scheint er an eine transscendente Grösse zu denken. Hätten wir, sagt er ebenda S. 161, ein wirkliches Erfahrungswissen von Gott, so würden an die Stelle der moralischen Beweggründe zum Handeln Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe treten; der Mensch würde aus sinnlichen Antrieben tugendhaft sein. Zweifellos hat Kant auch hier einen transscendenten Gott im Auge. Wie wenig bestimmt Kant aber ist, geht daraus hervor, dass er den Ausdruck „zukünftiges Leben" bald darauf durch den Ausdruck „moralische Welt" ersetzt. Als die „drei Artikel des moralischen Glaubens" bezeichnet er nämlich „Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt", sodass es näher liegt, hier eine immanente Grösse anzunehmen, besonders wenn man den dritten „Artikel des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft" in der Schrift: „Welches sind die wirklichen Fortschritte. . . .?" danebenhält: „Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut." — Es ist durchaus verdienstlich vom Verf., alle diese Fragen aufgeworfen zu haben, und zu wünschen, dass sie eine lebhafte Diskussion wachrufen.

Eine neue Ausgabe der Werke Nietzsches.[1]

Angezeigt von Bruno Bauch.

Die unermüdliche Tätigkeit, mit der sich die Liebe und Pietät der Schwester Nietzsches in den Dienst des Werkes ihres Bruders stellt, hat uns bereits eine grosse Gesamtausgabe in zwei verschiedenen Formen bescheert. Zu dieser gesellt sich jetzt würdig eine neue als „Taschenausgabe" bezeichnete Ausgabe.

Keine der beiden Ausgaben macht die andere entbehrlich und überflüssig, vielmehr ergänzen sich beide aufs beste. Hatte die erste den Stoff in die von Nietzsche selbst veröffentlichten Werke und in den Nachlass eingeteilt und unter diesem Einteilungsprinzip die Anordnung bewerkstelligt, so ist in der neuen Taschenausgabe bei der Anordnung der Schriften der Schwerpunkt auf die chronologische Abfolge gelegt. Hat die erste Gesamtausgabe somit den Vorzug und den Zweck, „dass", wie Frau Elisabeth Förster-Nietzsche in dem über die Absicht der neuen Taschenausgabe wohl unterrichtenden und diese durchaus begründenden Vorwort sagt, „sich die von dem Autor selbst in den Druck gegebenen Werke von dem Unvollendeten und Halbvollendeten der Nachlassschriften scharf abheben sollen", so bietet die neue Ausgabe mit ihrer chronologischen Reihenfolge den ungemein bedeutsamen Vorteil: „die Gesamtentwickelung des Autors von seinem Amtsantritt an der Universität Basel, Ostern 1869, bis zu seiner Erkrankung in Turin, Januar 1889, uns ohne allzugrosse Mühe deutlich vor Augen zu führen, indem sie alle von dem Autor selbst veröffentlichten Werke und die unveröffentlichten Schriften des Nachlasses Schritt für Schritt nacheinander und nebeneinander bringt." Freilich musste, wie die Herausgeberin bekennt, „von dem Formlosen und Skizzenhaften" manches weggelassen werden. Allein das beeinträchtigt den Wert dieser neuen Ausgabe deswegen nicht, weil sie aus dem Nachlass „nur das weglässt, was für das Verständnis der Philosophie des Autors und seiner Entwickelung nicht unbedingt notwendig erscheint". Im übrigen ist dem Nachlass in der neuen Ausgabe, die im ganzen sich fast auf 350 Bogen beläuft, indem sie zehn Bände von je mehr als 30 Bogen umfasst, so sehr der gebührende Platz eingeräumt worden, dass in der Tat nichts Wesentliches zurückgehalten zu sein scheint. Dass der Nachlass jeweils als solcher gekennzeichnet ist, und dass dadurch auch für den über Nietzsches Gedanken-

[1] Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe. Leipzig, C. G. Naumanns Verlag. 1906. 10 Bände von je 30 bis 34 Bogen.

entwickelung noch nicht Informierten jede Möglichkeit der Verwirrung ausgeschlossen ist, versteht sich bei der pietätvollen Behandlung, die Frau Förster-Nietzsche den Werken ihres Bruders angedeihen lässt, von selbst.

Was nun den Inhalt der zehn Bände anlangt, so giebt der erste die Abhandlung über „Homer und die klassische Philologie", die „Geburt der Tragödie" und eine Reihe von Nachlassschriften, die sich zum Teil auf das Grichentum, auf Musik, die Schopenhauersche Philosophie beziehen, oder, wie der Aufsatz „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" pädagogischen, oder, wie die Abhandlung „über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn" kulturpsychologischen Inhaltes sind.

Der zweite Band enthält zuerst die drei „unzeitgemässen Betrachtungen" über Strauss, die „Historie", Schopenhauer. An sie schliesst sich die grössere Nachlassschrift „Wir Philologen" an, auf die die vierte unzeitgemässe Betrachtung über „Richard Wagner in Bayreuth" folgt.

Der dritte Band enthält die erste Abteilung von „Menschliches, Allzumenschliches", und aus dem Nachlass „Einzelne Bemerkungen über Kultur, Staat und Erziehung". Der zweite Teil von „Menschliches, Allzumenschliches" folgt im vierten Bande, der ausserdem aus dem Nachlass drei für die Entwickelung des Verhältnisses zu Wagner sehr instruktive Abhandlungen bringt.

Im fünften Bande folgt die „Morgenröte" und aus dem Nachlass die kulturphilosophische Abhandlung „Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker".

Der sechste Band bringt zunächst aus dem Nachlass „Die ewige Wiederkunft". Auf sie folgt „Die fröhliche Wissenschaft" mit ihrem „Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei" und den dazu gehörigen „Registern". Daran schliessen sich wieder aus dem Nachlass die in „Lieder" und „Sinnsprüche" eingeteilten „Dichtungen" an, denen abermals ein genaues Register beigegeben ist.

Im siebenden Band erhalten wir die grosse Zarathustra-Dichtung mit den aus den Nachlass herausgegebenen „Aufzeichnungen zur Erklärung von Also sprach Zarathustra".

Der achte Band enthält „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral", sowie Aufzeichnungen aus dem Nachlass „Zu Völker und Vaterländer". Der neunte und der zehnte Band endlich bringen das Werk, in dessen Problemkreis auch „Jenseits von Gut und Böse" sowie die „Genealogie der Moral" stehen, den „Willen zur Macht". Den Schluss bilden die „Götzendämmerung", der „Antichrist" und die „Dionysos-Dithyramben".

Ein ganz ausführliches und ins Einzelne gehendes Verzeichnis des hier nur allgemein angegebenen Inhaltes bietet ebenfalls noch der letzte (zehnte) Band.

Wir haben damit einen allgemeinen Überblick über die Anordnung des Inhaltes der Neuausgabe, soweit jene sich auf Nietzsche selbst bezieht. Der Wert der Ausgabe ist aber noch nicht in der sehr zweckvollen chronologischen Anordnung allein erschöpft, er wird auch nicht bloss

Neue Darstellung und Deutung der Lehre Kants vom Glauben.

Von E. Sänger.

Kants Glaube, und zwar in seinem Verhältnis zum Wissen, ist schon von Ernst Laas im Jahre 1882 untersucht worden (Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen, Berlin 1882). Dieser eingehenden, aber das Eigentümliche des Kantischen Glaubens nicht genug würdigenden Untersuchung ist im Jahre 1903 die chronologische Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes von Ernst Sänger zur Seite getreten (Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903).

Seitdem sind über dieselbe Frage zwei Abhandlungen erschienen. Die eine, Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie von Otto Richter (Programm des Kgl. Gymnasiums zu Lauban, Schuljahr 1904/5), will die chronologische Darstellung Sängers durch eine systematische Darstellung des Verhältnisses von Wissen und Glauben ergänzen. Die andere, Kants Glaube von Gottfried Fittbogen (Protest. Monatshefte, herausg. von J. Websky, 10. Jahrgang, Heft 3 und 4. Berlin 1906), macht den Versuch einer neuen Deutung des Kantischen Glaubens.

Nach einer methodologischen Vorbemerkung entwickelt Richter das Verhältnis von Glauben und Wissen zunächst nach seinem Zusammenhange innerhalb des philosophischen Systems Kants (S. 7—25). Er betont, was schon von Vaihinger (Geleitwort bei Sänger S. IV) hervorgehoben ist, dass das Problem von „Glauben und Wissen" von Kant zum ersten Male als innerphilosophisches erfasst worden sei; früher fiel der Gegensatz Wissen-Glauben mit dem Gegensatz Vernunft-Religion, Wissenschaft-Kirche zusammen, während bei Kant der historische Glaube einer positiven Religion in das Problem als solches garnicht hineinfällt. Im Anschluss an

die Kr. d. r. V. schafft Richter zunächst den Unterbau für den Kantischen Glaubensbegriff, indem er den Begriff der Erfahrung, den Unterschied zwischen Erkennbarkeit und Denkbarkeit der Dinge und den Begriff des Dinges an sich klarstellt und schliesslich Kants Ideenlehre kurz entwickelt. Vom Übersinnlichen haben wir kein Wissen; die praktische Vernunft allein kann diesen Mangel der theoretischen ergänzen. So leitet schon die Kr. d. r. V. in ihrem letzten Teil, der Methodenlehre, zu der praktischen Erkenntnisart über, um an Stelle des abgebrochenen ein neues Haus für die Metaphysik zu errichten. Hier wird gezeigt, wie sich theoretisches und praktisches Fürwahrhalten oder doktrinaler und moralischer Glaube unterscheiden. Der Glaube an das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens ist ein moralischer oder praktischer, ein freies Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. heisst dieser Glaube Vernunftglaube oder reiner Religionsglaube im Gegensatz zu den Formen des statutarischen, historischen Glaubens, die alle bestimmt sind, allmählich in den reinen Religions- oder Vernunftglauben übergeführt zu werden.

Das Wissen kommt der theoretischen Vernunft, das Glauben der praktischen Vernunft zu; Wissen und Glauben sind also zwei getrennte Funktionen. Trotzdem sind es nicht zwei völlig heterogene, einander ausschliessende Vorgänge des geistigen Lebens, sind sie doch beide demselben Oberbegriff Fürwahrhalten untergeordnet. Kant macht sogar Ansätze zu einer Theorie der religiösen Erkenntnis, also der Vorstellungsseite des Glaubens. Die Erkenntnis nach Analogie giebt Verhältnisbestimmungen und Beziehungsbegriffe, wodurch die Ideen in wirkende Beziehung zu uns treten, z. B. Liebe Gottes zu den Menschen. Die symbolische Erkenntnis geht nur auf unsere Vorstellungsart von Objekten nach dem sprachlichen Ausdruck, nicht auf Eigenschaften der Objekte, z. B. Gott vorgestellt als Vater. Der analogisch-symbolische Erkenntnisprozess wird ermöglicht durch das Organ der Einbildungskraft. Neben den kritisch negierenden Gedankenreihen laufen solche, die auch den Erkenntniswert und Erkenntnisgrad der Gegenstände des Glaubens betonen. Der moralische und transscendentale Beweis haben neben dem populären physikotheologischen ähnliche Bedeutung für Kant wie die herkömmlichen Gottesbeweise für die Philosophen vor ihm; nur bleibt sich Kant bewusst, dass es nicht strenge Beweise sind.

In diesem Zusammenhange erörtert Verf. die Frage nach dem Wesen der Metaphysik bei Kant. Eine kritische Metaphysik muss man Kant zugestehen (so schon Vaihinger).

Nachdem Verf. so in klarer Weise das Unterscheidende und danach das Verbindende der beiden Funktionen Wissen und Glauben dargestellt hat, zieht er die praktischen Folgerungen des Kantischen Standpunktes in Beziehung auf Wissenschaft, Kirche und Staat (S. 25—35). Diese Folgerungen zieht Kant selbst in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., noch zusammenfassender im „Streit der Fakultäten". Dieser letzten Schrift gilt daher der zweite Abschnitt der Richterschen Abhandlung. Einige Bemerkungen über die geschichtliche Veranlassung der Schrift schickt Verf. voraus und skizziert dann den wichtigen ersten Hauptteil derselben nach seinen Grundgedanken. Den Grundgedanken Kants hält er für richtig; in der geschichtlichen Entwicklung der Mächte Glauben und Wissen findet ein Antagonismus wohl statt; dieser darf aber durch die Kirche, den Staat und die Wissenschaft nicht willkürlich verschärft werden, sondern muss auf die unvermeidlichen Grenzen eingeschränkt werden, innerhalb deren er dann Mittel zu höherer Wahrheitserkenntnis wird.

Der dritte Abschnitt der Richterschen Abhandlung erweitert in dankenswerter Weise den Anhang, den Sänger unter dem Titel „Die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Theologie" seiner Schrift angefügt hat. Richter zeigt, welch' starken und verschiedenen Einfluss Kant in der Folgezeit auf die Entwicklung der Religionsphilosophie und Theologie hatte. Nachdem er in ähnlicher Weise wie Sänger zunächst den Einfluss Kants auf Schleiermacher und Albrecht Ritschl kurz erwähnt hat, entwickelt er besonders Gedanken von Herrmann, R. A. Lipsius und Pfleiderer in ihrem Verhältnis zu Kant. Herrmann verschärft den Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft zu ausschliessender Trennung von theoretischem Seinsurteil und religiösem Werturteil, indem er sich unter völligem Verzicht auf die Metaphysik an den Moralisten und Skeptiker Kant hält. Lipsius hält diese Scheidung für unmöglich in Rücksicht auf die theoretischen Bestandteile jedes religiösen Werturteils. Er fordert Metaphysik zur Bildung eines logische und ethische Werte, sinnliche und übersinnliche Erfahrung umfassenden einheitlichen Weltbildes und wird nach Kants Vorgang der typische Vertreter eines religiösen Symbolismus. Pfleiderer assimiliert sich die rationalistisch-monistischen Elemente Kants, wie er auch den analogisch-symbolischen Charakter der

religiösen Aussage betont, kommt aber im übrigen von Hegelschen Voraussetzungen zu dem Real-Idealismus, durch den nach seiner Meinung Kant fortleben wird. Im Anschluss hieran setzt sich Verf. noch auseinander mit den Ansichten von Reischle (Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900), F. R. Lipsius (Die Vorfragen der systematischen Theologie, Freiburg 1899), Wobbermin (Theologie und Metaphysik, Berlin 1901), Lüdemann (Erkenntnistheorie und Theologie in den Protest. Monatsh. 1897 I und 1898 II), Tröltsch (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1895 u. 1896), Höffding (Religionsphilosophie, 1901), E. Adickes (Wissen u. Glauben, Deutsche Rundschau 1898), Th. Ziegler (Glauben u. Wissen, Rektoratsrede, Strassb. 1900), L. Busse (Die Bedeutung der Metaphysik für Philosophie u. Theologie, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1898), Volkelt (Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart 1891) und schliesslich Wundt (System der Philosophie, Einleitung in die Philosophie, Ethik). Die Ansichten der Genannten im einzelnen anzuführen, würde zu weit führen. Ich verweise hier auf Richter selbst. Seine ganze Abhandlung ist mit grosser Klarheit und Sorgfalt abgefasst. Wer in die genetische Entwicklung des Kantischen Glaubensbegriffes einen Einblick gewinnen will, wird die oben genannte Schrift des Berichterstatters zur Hand nehmen müssen, wer aber die Kantische Glaubenslehre als systematisches Ganze kennen lernen will, wird an Richters Abhandlung eine vorzügliche Orientierung finden.

Giebt uns Richter eine neue Darstellung des Kantischen Glaubens, so versucht Gottfried Fittbogen eine neue Deutung desselben. Bisher nahm man im allgemeinen an, dass die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. nicht aus sich selbst verständlich und ein Konglomerat aus vier Aufsätzen, keine organische Einheit sei; ferner, dass sie Kompromisscharakter trage und nicht Kants eigentliche Meinung enthalte, oder dass sie nur einen geringen Teil von Kants Religionsphilosophie biete. Demgegenüber stellt Fittbogen folgende Thesen zur Diskussion:

1. Die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. ist aus sich selbst verständlich. Für die Richtigkeit dieser Worte scheinen auch mir Kants eigene Worte massgebend zu sein, obwohl sich diese erst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. finden: „Es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der

praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen."

2. Die Schrift ist eine organische Einheit. Kant spricht selbst am Schluss der ersten Vorrede davon, dass die 4 Stücke der Schrift innerlich zusammenhängen, insofern die drei letzten Stücke „die völlige Ausführung des ersten enthalten".

3. Der Abschnitt III, 1, 6 „der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben" enthält den Schlüssel zum Verständnis der Schrift. Kant will das dogmatische Christentum nicht schützen, sondern ersetzen. Kants Streben geht also nicht darauf, eine Koalition von Vernunftreligion und Christentum herbeizuführen; lediglich als Hilfsmittel zur Introduktion des reinen Vernunftglaubens verwendet er die christlichen Dogmen. Ich habe bei erneutem Durchlesen dieses Abschnittes der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. nichts gefunden, was gegen des Verf. Meinung spricht. Nur ist mir nicht klar, weshalb Verf. nicht auch die folgenden Abschnitte zum Beweise herangezogen hat. So besonders den Abschnitt von dem allmählichen Übergang des reinen Religions- oder Vernunftglaubens als der Annäherung des Reiches Gottes. Hier sagt Kant deutlich, dass der historische Kirchenglaube nur partikuläre Gültigkeit hat und mit dem Merkmal der Zufälligkeit verknüpft ist, während der reine Religionsglaube notwendig und allgemein und der einzige ist, der die wahre Kirche auszeichnet. Kant vergleicht in demselben Zusammenhange den Kirchenglauben mit der streitenden, den Vernunftglauben mit der triumphierenden Kirche. Gedanken gleichen Inhalts kehren auch sonst noch wieder.

4. Kants briefliche Äusserungen bestätigen obige Behauptungen. Verf. zieht hier zur Bestätigung der dritten These die offizielle Antwort an den König (in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten") und den Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793 heran.

5. Die Schrift enthält Kants Religionslehre vollständig; sie lässt sich auf zwei Fundamentalsätze zurückführen: sie ist ein Glaube an den Sieg des Guten im Einzelnen, und sie ist ein Glaube an den Sieg des Guten in der Gesamtheit und zwar beides hier auf Erden. Man muss dem Verf. zugestehen, dass seine Ausführungen in diesem Punkte von Scharfsinn und Geschick zeugen.

Die Richtigkeit der fünften These hängt von der Beantwortung der sechsten und letzten These ab. Diese lautet:

6. Gott und Unsterblichkeit fasst Kant nicht als transscendente, sondern als immanente Grössen auf. Verf. meint, es seien keine Hauptstücke in Kants Religionslehre; es seien weiter nichts wie praktische Vernunftideen, die dem Menschen moralische Aufgaben stellen. Deshalb spielten sie keine Rolle in Kants Religionslehre. Stimmt das, so stimmt auch die fünfte These, andernfalls enthält die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Kants Religionslehre unvollständig. Ist der Gott, an den Kant glaubt, keine reale Grösse, sondern bloss der „Gott, der dir im Busen gebeut"? Ist die Unsterblichkeit für Kant bloss eine unentbehrliche Vernunftidee, oder erwächst ihm daraus der Glaube an ein zukünftiges Leben? Kant hat es in dieser Beziehung an Unklarheit nicht fehlen lassen. Vielfach scheinen Gott und ein zukünftiges Leben transscendente Grössen für ihn zu sein, nicht blosse praktische Vernunftideen. Den Pflichten der Moral, sagt Kant in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz S. 142), würden alle Triebfedern fehlen, „wofern kein Gott und keine zukünftige Welt wäre". Diesem Gott legt Kant die Eigenschaften der Allwissenheit, Allmacht u. s. w. bei (ebenda S. 34 und an vielen Stellen anderer Schriften). Danach scheint er an eine transscendente Grösse zu denken. Hätten wir, sagt er ebenda S. 161, ein wirkliches Erfahrungswissen von Gott, so würden an die Stelle der moralischen Beweggründe zum Handeln Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe treten; der Mensch würde aus sinnlichen Antrieben tugendhaft sein. Zweifellos hat Kant auch hier einen transscendenten Gott im Auge. Wie wenig bestimmt Kant aber ist, geht daraus hervor, dass er den Ausdruck „zukünftiges Leben" bald darauf durch den Ausdruck „moralische Welt" ersetzt. Als die „drei Artikel des moralischen Glaubens" bezeichnet er nämlich „Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt", sodass es näher liegt, hier eine immanente Grösse anzunehmen, besonders wenn man den dritten „Artikel des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft" in der Schrift: „Welches sind die wirklichen Fortschritte. . . .?" danebenhält: „Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut." — Es ist durchaus verdienstlich vom Verf., alle diese Fragen aufgeworfen zu haben, und zu wünschen, dass sie eine lebhafte Diskussion wachrufen.

Nachdenken gekommen. Die empiristische Lösung des Problems aber als ein Aufgeben des Dogmatismus zu bezeichnen, scheint mir gezwungen, denn die Einschränkung unserer Erkenntnis auf die „Erscheinungswelt" ist das Resultat, nicht der Ausgangspunkt der Kritik des Erkenntnisvermögens.

Weiter: Sollte wirklich die Uebertragung des Begriffes der negativen Grössen auf die Wirklichkeitsbetrachtung Kant darauf aufmerksam gemacht haben, dass Ursache und Wirkung in der Natur nicht in einem rein formallogisch zu erschöpfenden Verhältnis stehen? Es scheint mir doch wahrscheinlicher, dass ihm erst dieser prinzipielle Unterschied klar geworden ist und sich ihm dann zur Kennzeichnung des fraglichen Verhältnisses die Analogie mit dem Verhältnis des Positiven und Negativen aus der Mathematik dargeboten hat. Das Zwischenglied mag dabei der Gedanke an die anziehenden und abstossenden Kräfte in der Natur abgegeben haben.

Wenn die Position der „negativen Grössen" von Hume abhängig ist, warum hat Kant dann Hume nicht erwähnt oder citiert? Man wird hier berücksichtigen müssen, dass die kleine Schrift ja gar nicht die Absicht hat, das eigentliche Problem Humes zu behandeln. Hume stellt die Frage: Mit welchem Recht behaupten wir, dass es so etwas, wie Ursache und Wirkung in der Welt giebt? und er antwortet: Theoretisch mit gar keinem, denn logisch lässt sich nicht begründen, dass, weil die Ursache a, darum auch die Wirkung b ist. In diesem skeptischen Resultat nun ist Kant „weit entfernt, Hume Gehör zu geben", es folgt für ihn daraus nur, dass es letzte Begriffe und Grundsätze geben muss, die sich nicht auf den Satz des Widerspruchs gründen lassen. Diese unerweislichen Sätze und unauflöslichen Begriffe vollständig darzustellen und zu analysieren, erscheint ihm als eine grundlegende Aufgabe der Metaphysik, die er sich für später vorbehält. Der Versuch über die negativen Grössen aber erfüllt nur die Nebenabsicht, die sich ihm aufdrängende Verwandtschaft der entdeckten Realrepugnanz mit der Beziehung der negativen und positiven Grössen darzulegen und so einen Beitrag zum Verhältnis von Mathematik und Philosophie zu liefern, das ihn, darin werden wir Böhm beipflichten müssen, schon länger interessierte. Dass Crusius von Kant citiert wird, erklärt sich ungezwungen aus zwei Momenten: Erstens hat sich Crusius gerade in der mathematisch-physikalischen Frage, die das eigentliche Thema der Schrift bildet, gegen Newton gewandt, worauf die erste Erwähnung Bezug nimmt, zweitens liegt es Kant daran, die hier gemachte Unterscheidung von causa und ratio in ihrer ganzen Schärfe hervortreten zu lassen, weshalb er „gelegentlich anmerkt", dass man sie nicht mit dem von Crusius gemachten Unterschied des Ideal- und Realgrundes verwechseln dürfte.

Endlich hebt Böhm hervor, dass Kant in den „negativen Grössen" deutlich bekunde, ein anderer Lösungsversuch des Dilemmas sei ihm unbekannt: „Wie etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte erklären lassen . . . . man versuche nun, ob man etwas mehr sagen könne, als . . . . dass es nicht durch den Satz des Widerspruches geschehe." So hätte Kant nicht sprechen können, meint Böhm, wenn er Humes Lösungsversuch gekannt hätte. Aber in Kants Sinne hat Hume gar keinen „Lösungsversuch" der Frage gegeben. Er hat im Gegenteil erklärt: es ist schlechterdings unmöglich, dass die Wirkung aus der Ursache „fliesst", d. h. logisch daraus abzuleiten ist, weshalb er diese ganze Frage beiseite geschoben und sich nur noch bemüht hat, die logisch überhaupt nicht zu rechtfertigende Anwendung des Kausalbegriffes nur noch selbst psychologisch-kausal zu erklären. Freilich: Wer meint, dass Kant seit 1762 durch Humes Einfluss in eine Periode des Empirismus und Skeptizismus geraten sei, der gerät hier in Schwierigkeiten. Aber gerade dies behauptet Böhm meiner Meinung nach mit vollem Recht und belegt es mit guten Gründen — ich sehe darin ein besonderes Verdienst des Buches —, dass von einer solchen empiristisch-skeptischen Periode bei Kant keine Rede sein kann. Er kämpft gegen die gegenwärtige und für die Neubegründung der Metaphysik, keineswegs

aber gegen die Metaphysik überhaupt. Ich verweise hier nur auf die lehrreiche Lektüre des Böhmschen Buches selbst.

Dass Hume seine Position etwas anders einführt, als Kant in den negativen Grössen, ist wohl richtig, aber den Punkt, an dem die Abhängigkeitsbeziehung liegt, hat meiner Meinung nach Kant klar und deutlich in den Prolegomenen bezeichnet, wenn er von Hume sagt: „Er bewies unwidersprechlich, dass er der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken". „A priori und aus Begriffen" ist dabei natürlich nur ein Ausdruck für das formal-logisch analytische Verfahren.

In der Entwickelung der Gedankengänge, die zum Standpunkt der Inauguraldissertation führen, erschien mir auffallend, dass Böhm der Antinomien gar nicht Erwähnung tut, die von verschiedenen Seiten doch wohl mit Recht als ein wichtiger Faktor in dieser Hinsicht bezeichnet worden sind.

München. v. Aster.

Dorner, A., D. Dr. Individuelle und soziale Ethik. Vierzehn Vorträge. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn 1906. (240 S.).

Verfasser konstatiert zunächst die Zerfahrenheit der modernen ethischen Bestrebungen. Der wissenschaftlichen Behandlung fehlt jede Einheitlichkeit. Zum Teil ist sie ganz abstrakt theoretisch, zum Teil geht sie völlig in akuten Einzelfragen auf. Relative und absolute, harmonisch-natürliche und dualistische, extrem individuelle und soziale Ethik finden sich nebeneinander.

Diesen Gegensätzen gegenüber tritt Verfasser ein für Ausgleichung, für eine besonnene Vermittelung der Extreme, für „die Ethik der geschichtlichen Weltansicht", in der uns Deutschen die Engländer voraus seien. „Man liebt die Extreme. Vielleicht gelingt es, unter den Kämpfenden Frieden zu stiften, wenn man dem Worte des Leibniz Gehör schenkt, dass keine Ansicht durch das verkehrt sei, was sie behauptet, sondern durch das, was sie ausschliesst" (Vorrede). Von diesem Gesichtspunkte aus wird nun das ganze Gebiet des Sittlichen betrachtet. Der Titel nennt speziell nur eins der vielen aufgezählten Gegensatzpaare; fast mit gleichem Recht könnte dort ein anderes genannt sein, etwa natürliche und dualistische Ethik (Goethe und Kant); am bezeichnendsten wäre „Vermittelungsethik". Eine allgemeine „Grundlegung" (S. 16—75) handelt von den Trieben, Gefühlen, Affekten, der sittlichen Intelligenz und dem Willen, dann folgt die eigentliche „Ausführung" (S. 75—240) in den 3 Teilen: 1. Die Bildung der Persönlichkeit; 2. das Verhältnis der Persönlichkeiten zu anderen Personen; 3. die Organisationen.

In diesem letzten Hauptteil, der „Ausführung" liegen die eigentlichen Vorzüge des Buches. Es ist bewunderungswürdig, wie auf engem Raume in leicht verständlicher Sprache eine Fülle von ethischem Einzelmaterial aufgerollt wird aus Kulturgeschichte, Psychologie, Pädagogik; dazu reife, besonnene Lebensweisheit. Frauenfrage und soziale Frage treten besonders hervor. Und überall herrschend der Gesichtspunkt der Vermittelung zwischen den Extremen.

Das Sittliche ist in erster Linie individuell. Vom Individuum geht es aus, und auch die Organisationen sind um der Einzelnen willen da. Der Einzelne aber kann sich nicht isolieren, sondern muss mit anderen in Verkehr treten, sei es frei und ungezwungen, sei es in festen Organisationen. Im wechselseitigen Verkehr, im Nehmen und Geben bereichern und fördern die Menschen sich gegenseitig. Solch lebendiger Verkehr der Personen ist das eigentliche sittliche Ziel. Charakteristisch ist hier das häufige Hinweisen auf Schleiermacher.

Wichtig ist ferner, dass die Ethik, wenngleich sie nicht im Natürlichen aufgehen darf, die natürlichen Anlagen und Kräfte nicht abstumpfen oder negieren soll, sondern sie bejahen, an sie anknüpfen, sie in die rechten Bahnen lenken. Hier kommt am meisten Goethe zu Wort.

Weniger glücklich scheint mir die „Grundlegung" (S. 16—75). Nicht als ob solche Art, ganz empirisch psychologisch die Grundlagen des sittlichen Lebens zu beschreiben, nicht ihr gutes Recht, ja, ihren hohen Wert hätte. Aber die reine Begründung der Ethik darf nicht angetastet werden. Jener Standpunkt der Vermittelung, der für die Darstellung im einzelnen ein so hübsches Leitmotiv abgab, wird bedenklich, wo Prinzipien mit in Frage kommen. Hier wendet Referent gern die Worte S. 11 auf sich an: „Man liebt nicht die Vermittelungen, man hasst die Halbheiten." Im ganzen freilich tritt das Prinzipielle zu sehr zurück — für die genauere Ausführung verweist Verfasser in der Vorrede ausdrücklich auf sein ethisches Hauptwerk —, als dass ein eigentliches Eingehen darauf am Platze schiene.

Nur kurz einige Worte über die Auffassung Kants in dem Abschnitt über den sittlichen Intellekt (S. 33/55). Auch hier wird eine Art Vermittelung erstrebt, wie, wird freilich nur angedeutet und bleibt unklar. Die kritische Ethik wird mit der Wohlfahrtsethik konfrontiert und der Relativität der letzteren gegenüber am Charakter des Sittlichen als unbedingter Verpflichtung festgehalten. Dagegen glaubt Verfasser (S. 43) sich nicht begnügen zu können mit dem „abstrakten Ideal" Kants, „dem rein formalen Charakter des Sittengesetzes". „Die weitere Konsequenz dieser Einsicht (der Autonomie) musste freilich eine konkrete, eine ins einzelne gehende Ausbildung des sittlichen Ideales sein." Das ist zum mindesten missverständlich, denn auf „dem rein formalen Charakter" — wie Verfasser selber nach S. 39/40 nicht zweifelhaft sein kann — ruht ja gerade die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung, die durch jede inhaltliche Zusatzbestimmung illusorisch würde. Ueberhaupt ist Referent der Meinung, dass der Versuch, die Gegensätze von individueller und sozialer Ethik durch eine tiefere Erfassung auszugleichen, durch klare, konsequente Entfaltung der kritischen Ethik am ungezwungensten und radikalsten gelingen würde.

Magdeburg. Erich Franz.

Falter, Gustav, Dr. phil. Beiträge zur Geschichte der Idee. Teil 1. Philon und Plotin. Giessen, Alfred Töpelmann. 1906. (66 S.).[1]

Die Einleitung skizziert — mit Berufung auf Cohens und Natorps Arbeiten über Platon — die Bedeutung der Platonischen „Idee" sowie ihre Vorbereitung bei Sokrates. Die Idee leistet als Hypothesis die Begründung der theoretischen Wissenschaft und bringt als oberste Hypothesis, als Idee des Guten, Einheit in das ethische Gebiet, im Unterschied vom Theoretischen hier als τέλος gefasst. Diese Auffassung der Idee deckt sich im wesentlichen mit dem Apriorismus Kants, seinem „Hineinlegen" in die Dinge; kantisch ist auch die Einheitlichkeit des gesamten Vernunftgebietes bei gleichzeitiger Wahrung der Eigenart des Sittlichen als Ziel und Aufgabe.

Diese platonische „Idee" zeigt Verfasser nun auf bei Philon und Plotin, unter häufiger Verweisung auf Platon wie Kant. Die Darlegung ist in der Hauptsache klar und einleuchtend, im einzelnen ist nicht alles unmittelbar überzeugend, zumal bei der häufig bildlichen Ausdrucksweise in den griechischen Zitaten, bei deren Uebersetzung übrigens mit Vorliebe Kantische Termini verwandt werden.

Zunächst Philon, der Vermittler streng jüdischer Offenbarungsreligion und hellenischer Philosophie, der mit Hülfe der von den Stoikern erlernten Allegorese das Kunststück fertig bringt, seine Philosophie aus dem Pentateuch herauszuexegisieren. Aber grade den Einfluss der Stoa schlägt Verfasser in der Hauptsache gering an. „. . . sein philosophisches System, wenn wir es ohne Rücksicht auf seinen dogmatischen Endzweck betrachten, ist im wesentlichen Platonismus. Die Anleihen beim Stoizismus beschränken sich beinahe lediglich auf die Terminologie." (S. 57).

Platonisch ist Philons Kritik der Sinnlichkeit und die scharfe Abtrennung des reinen Denkens (bildlicher Ausdruck dafür: Schauen). Auch

1) Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp. 1. Band, 2. Heft.

der Gedanke der methodischen Grundlegung der Wissenschaft schimmert durch, z. B. in der pythagoräischen Ansicht von den Zahlen, meist freilich verschleiert, verknüpft mit ganz' unphilosophischen Elementen.

In der Ethik gelangt Philon, der Kosmopolit und Sozialist, über Platon hinaus zur Idee der Menschheit. Sein Denken gipfelt in Gott, dem konkreten Ziel seiner religiösen Sehnsucht, zugleich aber philosophisch gedacht als Prinzip der Weltordnung (cfr. Kant v. V. B. 700/1), als Ziel, dem wir zustreben und uns annähern „in jener unbekannten und unsichtbaren Suche".

Der Autor der pseudophilonischen Schrift „de indelebilitate mundi" ist Hellene; er zeigt sich im Gegensatz zu Philon als kritischer Denker, frei von Dogmatismus.

Ganz von der Wissenschaft nimmt seinen Ausgang Plotin, der „Prophet des Rationalismus," der zum ersten Male eine Renaissance Platons heraufführt. Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht ein Letztes, sondern ein zu lösendes Problem. Erst der *νοῦς*, dessen Tätigkeit ein „Schauen", „Erzeugen" ist — auch das platonische Bild der Anamnesis klingt an —, bringt Erkenntnis hervor. „Hypothesis" gebraucht Plotin meist abgeschwächt im Sinn von physikalischer Theorie, der Gedanke der Grundlegung selber aber ist ihm vertraut. Auch die Zeit wird „geschaut," auch sie wird als Mittel unserer Erkenntnis gewertet; ebenso der Raum. Und wie für Plotin alles wissenschaftliche Erkennen einen einheitlichen Zusammenhang bildet, so gelangt er auch als erster zur Erfassung des Selbstbewusstseins im erkenntniskritischen Sinne. „Es ist Plotins Errungenschaft, welche sich im cogito, ergo sum des Augustin, des Descartes und der transscendentalen Apperzeption Kants fruchtbar erweist." (S. 87.)

Die gesteigerte Transscendenz Gottes erlaubt doch eine Erkenntnis „nach Analogie" (*τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ*). In der Ethik zeigt Plotin sich als kritischer Idealist in dem Gedanken der Freiheit (= vernunftgemässes Handeln) und in der über das Individuum hinausgehenden Idee der Menschheit. Im übrigen ist er verhängnisvoll beeinflusst von Aristoteles und seiner Ueberschätzung der dianoetischen Tugenden. Das hängt zusammen mit „dem kontemplativ ästhetischen Grundzug" seines Denkens, der sich besonders in seiner Konfundierung des Ethischen und Aesthetischen kundgiebt.

Magdeburg. Erich Franz.

Raich, Maria, Dr. Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen, J. C. B. Mohr 1905. (VII und 196 S.)

Dass über Fichte und speziell über die bei ihm so wichtige ethische Seite seines Systems geschrieben wird, ist mit Freude zu begrüssen. Das vorliegende Buch ist die Arbeit einer ausländischen Dame. Es ist mit gründlicher Gelehrsamkeit und Belesenheit auf dem Gebiete geschrieben, mit Zitaten und gelehrten Anmerkungen überladen. Richtig und erfreulich ist die Methode, Fichte auch einmal „unhistorisch" zu betrachten, ihn als isoliertes Ganzes zu nehmen und nicht auf die historische Abhängigkeit zu achten. Heute bedient man sich oft der nur historischen Betrachtung und so ist es anerkennenswert, dass einmal die „absolute" angewandt wird. Ferner ist das Unternehmen, aus der Persönlichkeit Fichte's heraus die Grundlagen seines Systems zu erfassen, sehr dankenswert. Gerade bei Fichte, diesem ausgeprägten Charakter, ist Denken und Leben aufs Engste verwachsen. Verfasserin bleibt aber doch bei äusserlicher Betrachtung stehen, es kommt zu keinem einheitlichen, innerlichen Erfassen von Fichte's intellektueller Persönlichkeit.

Schon dieses Einleitungskapitel zeigt die Schwäche des ganzen Buches: Es ist eigentlich mehr eine Materialsammlung, kein zusammenhängendes Werk! Es fehlt an Bearbeitung und einheitlicher Gestaltung des Stoffes, es fehlt an der Idee, die die einzelnen Gestaltungen aus sich hervortreibt und die Mannigfaltigkeit der Gedanken zusammenhält. Da auch der Stil

der Verfasserin etwas abgerissenes, telegrammässiges an sich hat, ist die Lektüre mühsam.

Nachdem Verfasserin die Grundlagen des Systems und die Rechtslehre dargestellt hat (im wesentlichen richtig), geht sie zur Ethik über. Auf die „Darstellung", der eben so sehr das innere Band fehlt, folgt die Beantwortung der Fragen: „Worin besteht die Sittlichkeit? Ist der Mensch von Natur sittlich? Wie ist Sittlichkeit möglich"?

Im 2. Teile wird die Stellung Fichte's zum Problem des Individualismus erörtert. Es ergiebt sich dabei: „Bei Fichte finden wir eine eigentümliche Verbindung der individualistischen, sozialistischen und idealistischen Auffassung und Wertung" (S. 172). Etwas Aehnliches ergiebt sich bei der Erziehungslehre. „Der Individualismus ist nur eine Seite des pädagogischen Ideals Fichte's, dasselbe hat noch eine soziale, und wenn man will, eine sozialistische, denn Fichte war nicht nur Individualist, sondern auch Sozialist" (178). Im Ganzen verneint das Buch die Frage nach der Veränderung von Fichtes Lehre: „Fichte hat seine Lehre nicht verändert, alle Widersprüche sind . . . im System und nicht gegen das System" (186). „Die ethische Lehre Fichtes stellte sich mir, trotz ihrer drei Phasen, doch als einheitlich dar: die Moral der schönen Seele ergab sich als eine folgerichtige Fortsetzung, Auswickelung der ersten, der Moral des kategorischen Imperativs, und wies bereits über sich auf die Ethik der objektiven Werte hinaus."

Dieses Ergebnis ist im Ganzen wohl richtig, es handelt sich bei Fichte um eine organische Fortbildung, die in viel beschränkterem Masse sich vollzieht, wie etwa bei Schelling (vgl. meine Arbeit: „Schellings geistige Wandlungen 1800—1810"). So können wir dem Resultat der Verfasserin beistimmen und trotz mancher Mängel das Buch zum Studium empfehlen.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Leclère, Albert. Le mysticisme catholique et l'âme de Dante. Paris, Bloud et Cie. 1906. (155 S.)

Unter den grossen Menschen im Ausgange des Mittelalters, in deren Wesen und Leben etwas Frühlingsmässiges liegt, das das Nahen der Renaissance verkündet, ist Dante eine der fesselndsten und nachwirkendsten Erscheinungen. Der Eindeutigkeit des mittelalterlichen Menschentypus gegenüber ist seine Natur von grösster Komplexität, es ist ein Etwas in ihm, das dem Alten nicht homogen ist und mit diesem in einem Kampfe lag, dessen wahres Wesen ihm selbst noch unbekannt blieb. Das Gewicht, das das Neue in seiner Person besitzt, ist überhaupt erst in neuerer Zeit deutlich erkannt worden, — je mehr von Generation zu Generation, durch Rückstände in der äusseren Kulturorganisation an beschleunigtem Tempo gehindert, die letzten Fäden zur religiös-dogmatischen Gebundenheit des Mittelalters in innerlicher Zersetzung sich lösen.

Wie denn überhaupt mit zunehmender Kenntnis der Vorgeschichte der Renaissance die Einsicht wächst, wie sehr bereits die Umgestaltung des Lebensbewusstseins sich in einzelnen Individuen vorbereitet hatte, so dass der jüngste Versuch, über den Werdegang der Kultur im Ganzen Uebersicht zu gewinnen, der Chamberlains, den grossen Einschnitt statt ums Jahr 1500, schon 1200 zu machen unternehmen konnte.

Bei der Bedeutung, die bei diesem für das geschichtsphilosophische Bewusstsein wichtigen Gegenstande Dante zukommt, war es verdienstlich, aus gründlicher Kenntnis seiner Werke heraus seine Stellung in der katholischen Mystik zu untersuchen, denn so konnten am ersten die mannigfachen starken Tendenzen, die in seiner Person sich einten, in ihrer primären Selbständigkeit und ihrem gegenseitigen Einfluss aufeinander sichtbar gemacht werden. So liess sich leicht Altes und Neues in seiner Seele nach der Wichtigkeit für die Gesamtheit seiner Person sondern.

Gegen Erwarten ist der Verfasser, der dies unternahm, nicht Bekenner des Neuen, sondern offenbar katholischer Sinnesrichtung. Doch kann gesagt werden, dass dies, von dem, auch unverhältnismässig grossen Abschnitt, La

vèritable doctrine morale de l'Évangèle abgesehen, keine Schädigung der Arbeit bedeutet hat. Verfasser ist objektiv geblieben, und seine psychologische Analyse ist sogar tief. Die Arbeit kann deshalb, ohne dass Verfasser offenbar einen solchen Nebenzweck im Auge gehabt hat, auch als eine besonders gute Illustration der neuesten Publikation[1]) Ribots: Les Passion (1907) durch den Fall Dantes bezeichnet werden.

Die Haupttendenz seiner Person wird durch den Namen Beatrice gekennzeichnet. Sie, der er durch ein Dichtwerk Ruhm verschaffen wollte, wie er noch keiner anderen Sterblichen zuteil ward, bleibt so der Zielpunkt seines Lebens auch nach ihrem Tode und immer höher steigt sie für ihn im Range, bis sie mit der göttlichen Weisheit fast in eins verschmilzt. Der Nachweis dieser Vergöttlichung Beatrices im wörtlichen Sinn und die Ablehnung aller Umdeutungsversuche dieser Tatsache ist Verfasser besonders gut gelungen. Mit ihr ist ohne weiteres gegeben, dass Dante trotz des orthodoxen Charakters seines theologischen Systems innerlich nicht voll der Kirche angehört. Seine Seele ist viel mehr auf die Vergöttlichung des Irdischen, auf die mitreissende Hingabe an das Göttliche in der Welt gerichtet, als auf den transscendenten Gott der Kirche. Seine Religiosität ist stark ästhetischer Natur, und er gehört in jene Reihe von Mystikern, die sich bereits in einer von der Kirche fortgerichteten Geistesbewegung befinden.

Der zweite mächtige Trieb in ihm ist der politische. Auch hier wird deutlich, wie der irdische Mensch ungebrochen bleibt. Zwar empfangen auch die politische Leidenschaft und ihre Ideale eine höhere Weihe durch die Art, wie er sie als gottgesetzte rechtfertigt. Aber das Religiöse bleibt dienstbar, es wirft auf jene Ideen nur einen mystischen Schimmer, diese selbst sind das erste.

In der Reihe der primären Tendenzen der Dantischen Seele steht die religiöse erst an dritter Stelle.

Die Analyse des Verfassers hat den Dichter vielfach wörtlicher genommen, als es sonst geschehen. Das Ergebnis, das so für Dantes Person und seine Werke entstanden, empfiehlt sich durch seine einleuchtende Kraft nicht wenig. Ein Punkt aber hätte wohl eine nähere Behandlung verdient: die Willenseigenschaften des Dichters; mit der Erklärung des Verfassers: es habe ihm fast jeder Wille gefehlt (S. 146), steht ein Ausspruch Jakob Burckhardt's im Gegensatz: „Welche Willenskraft setzt schon die unerschütterlich gleichmässige Ausarbeitung der Divina Commedia voraus." (Kultur der Renaissance I[9], S. 148.) Ich weiss freilich, dass das Problem der „Abulie" mancher geistigen Heroen noch keine tiefgehende, grundsätzliche Erörterung gefunden hat.

Mit den an der Peripherie des behandelten Themas liegenden Erörterungen des Verfassers bin ich nicht überall einverstanden.

Berlin. Dr. K. Oesterreich.

---

[1]) vorher bereits in der Revue philosophique.

Selbstanzeigen.

Levy, Heinrich, Dr. Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ein Erklärungsversuch. Erster Teil: Einleitung; Untersuchungen über die transscendentale Ästhetik und die Analytik der Begriffe, besonders über die transscendentale Deduktion. Halle a. S., C. A. Kaemmerer & Co. 1907. (VIII und 165 S.)

Das „Hauptstück“, welches in der Kr. d. r. V. „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ handelt, will das Problem lösen, wie die Subsumtion von Anschauungen unter reine Verstandesbegriffe möglich sei. Zur Erfassung seines Sinnes muss man demnach wissen, einerseits was die Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien und der Erscheinungen ist, andererseits was Kant eigentlich unter Subsumtion versteht. Das Letztere ergiebt sich erst aus dem Schematismuskapitel selbst; das Wesen der ersteren hingegen offenbaren transscendentale Ästhetik und Analytik der Begriffe, und eine Bekanntschaft mit diesen ist daher vor allem erforderlich. Immerhin muss es überraschen, dass der Untersuchung dieser beiden Abteilungen der Kr. d. r. V. fast der ganze bisher vorliegende erste Teil gewidmet wird. Der Grund hierfür ist dieser: Ich fand einen Hauptstrom, der transscendentale Ästhetik und Analytik der Begriffe durchzieht, dessen Kenntnis allein die Einsicht in die Bedeutung des Schematismus mir zu gewährleisten schien, dessen oft schwer erforschbarer Lauf aber bisher nur streckenweise verfolgt und wohl gar nicht als einheitlich erkannt worden ist. Ich musste daher seine Einheitlichkeit nachweisen; die dazu erforderliche Beobachtung seiner verborgensten Teile aber implizierte eine Erforschung der von ihm durchströmten Gebiete und gewann damit eine vom ursprünglichen Zwecke unabhängige selbständige Bedeutung. M. a. W. kam es so zu dem Versuch, eine die transscendentale Ästhetik und die Analytik der Begriffe beherrschende Tendenz konsequent zu verfolgen. Diese Tendenz aber besteht darin, dass ein Gegebenes durch eine allmählich fortschreitende Analyse zum Zwecke der Entdeckung der apriorischen Erkenntniselemente in seine feinsten Bestandteile zerlegt wird. Durch diesen einheitlichen Grundgedanken schliessen sich nun transscendentale Ästhetik und Analytik der Begriffe zu einem resolutiven (analytischen) Teil zusammen, welcher der Analytik der Grundsätze als kompositivem (synthetischem) Teile gegenübertritt. Als wichtiges negatives Charakteristikum dieses resolutiven Teils ergibt sich, dass synthetische Urteile nicht der Gegenstand seiner Analyse sind, und zwar in dem Sinne, dass diese innerhalb seiner weder irgendwie zu ihnen gelangen, noch von ihnen als Gegebenem ausgehen oder auch nur sie als methodisches Mittel benutzen darf. Dem widerspricht allerdings die transscendentale Ästhetik so wie sie in der „Kritik“ vorliegt; gerade ihr gegenüber brauchten aber nur die Untersuchungen bedeutender Kantforscher über ihr Verhältnis zur transscendentalen Deduktion in der durch den Grundgedanken bedingten Form und in radikalster Konsequenz angewendet zu werden. Was ist aber das Gegebene, das analysiert wird? Ist es nicht doch die Erkenntnis, die in synthetischen Urteilen besteht? Es wird in dem Buch gezeigt, dass, wenn man von einer Analyse der „Erkenntnis“ in dem resolutiven Teil reden will, dies nur in einem ganz eigentümlichen, in der transscendentalen Deduktion vorkommenden Sinn möglich ist, welcher aber gerade die Bedeutung der Erkenntnis als Urteil ausschliesst. Sonst aber muss man sagen: Das zu Analysierende ist der Stoff der Erkenntnis, die „anschauliche Welt“, womit eine vage populäre Vorstellung bezeichnet werden soll, die zwischen der Abbildtheorie und einer indifferenten, der kritischen Ansicht schliesslich verwandteren noch unklar schwankt. Mit welchem Recht Kant diesen Ausgangspunkt gewählt hat und durch welche mannigfaltigen und schwierigen Mittel aus dem Gegebenen die Elemente der Erkenntnis gewonnen werden — darüber muss die Schrift selbst Auskunft

geben. Gerade auf die genaue Verfolgung der hierbei verwendeten Methoden der Forschung und Darstellung habe ich grossen Wert gelegt, in der Hoffnung, dass dadurch die Kenntnis der Methoden der Erkenntnistheorie überhaupt gefördert würde. Ich hielt es dabei für geboten, Kants Prämissen nur aufzuweisen und zu entwickeln und alles möglichst in Einklang zu bringen, meine eigne Ansicht über die Grundlagen zurückhaltend, um die Kantische Problemlösung als eine der grossen Antworten auf die Fragen der Erkenntnistheorie in ihrer Reinheit vorzuführen. — Die Einteilung der eigentlichen Ausführung des I. Teils wird hiernach verständlich sein: A. Die transscendentale Ästhetik als erstes Stadium der Analyse. B. Die „metaphysische Deduktion" als Fortsetzung der Analyse durch den Versuch der Isolierung des reinen Verstandes. C. Die transscendentale Deduktion als Vollendung der Analyse. Die umfangreichste Untersuchung ist den beiden Redaktionen der transscendentalen Deduktion gewidmet. Nur dies eine Resultat sei erwähnt, dass die erste Redaktion sich als im wesentlichen einheitliche Analyse der anschaulichen Welt, und, da die Elemente dieser unbewusst sind, gewissermassen als eine Philosophie des Unbewussten, in dieser ihrer Tendenz aber und in ihrer Komposition gerechtfertigt erweist, während die zweite zwar versucht, mit andern Mitteln zu arbeiten, aber doch jener unbewussten Elemente nicht entraten kann und durch diesen Zwiespalt wie durch das Hineinspielen ganz fremder Motive mit Ausnahme des sehr gelungenen § 26 als weniger geglückte Darstellung erscheinen muss. Der II. Teil wird übrigens hierzu noch Ergänzungen bringen: er soll u. a. eine umfassende Bestimmung des Wesens der Kategorie enthalten und wird wahrscheinlich auch die Untersuchung der transscendentalen Apperception nochmals aufnehmen. Seine Disposition wird diese sein: 1. Interpretation des Schematismuskapitels. 2. Schematismus und Grundsätze. Vielleicht 3. Bedeutung des Schematismus für das gesamte Kantische System.

Den bisher charakterisierten Ausführungen des II. Abschnittes des I. Teils geht ein allgemeiner, die Disposition begründender und die Hauptgedanken bereits überblickender I. Abschnitt und eine Einleitung voraus. In dieser wird aus den Grundvoraussetzungen der Kantischen Philosophie ihre Systematik gerechtfertigt, durch deren Verwerfung gewöhnlich auch die der Schematismuslehre begründet werden soll. Hiermit ist die Einleitung gegen Schopenhauers Kantkritik gerichtet, so wie der I. Abschnitt eine Nuance hervorhebt, welche die Herder-Hamannschen Einwände widerlegt.

Friedenau. Heinrich Levy.

Schultz, Julius. Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen, Vondenhoeck & Ruprecht. 1907. (IV und 104 S.)

Der Zweck des Schriftchens ist, eine Anzahl von Missverständnissen zu beseitigen, die unsere heutige Erkenntnistheorie durchwachsen und unwegsam machen. Ich suche die alte, lichte, neuerdings von vielen verschmähte Gedankenstrasse, die über Locke zu Kant führt, als den einzigen Königsweg philosophischer Einsicht abermals zu erweisen. Wir gehen aus von der Welt des Naïven, die wir um uns „vorfinden", wenn wir nachzudenken anfangen; sie heisst mir die „erste Welt". Innerhalb ihrer stossen wir auf Mitmenschen, die Verschiedenes thun und erleiden, unter andern aber auch „wahrnehmen". Analysieren wir nun den Vorgang der Perzeption, so finden wir auf die bekannte Art: dass die sinnlichen Qualitäten der Dinge „subjektiv" sein müssen. Damit aber kennzeichnet sich die erste Welt als „Phänomenon". Und es bleibt hier das bewegte Nurquantitative, dort das Bewusstsein übrig. Diese Zweiheit bildet zusammen die „zweite Welt"; damit sie bestehen kann, wird der spiritualistische Parallelismus als metaphysische Ansicht erfordert. Unter dieser Voraussetzung werden alle physikalischen und psychischen Vorgänge prinzipiell begreiflich; jene mittels des Mechanismus der Atome, diese durch Zerfaserung der bewussten Komplexe in ihre Elemente. Damit jedoch ist ein neuer Schritt gegeben:

die kategorialen Tätigkeiten erscheinen in der Reihe der übrigen seelischen Prozesse; parallel mit Hirngeschehnissen, vom Bau der Hemisphären so abhängig wie etwa das Sehen von der Augenbildung. Sie selber werden „subjektiv"; auch die Welt Descartes' und Lockes, die zweite, ist mithin als phänomenal anzusehen; und es bleibt als letzte Wirklichkeit das Bewusstseinsmoment: die dritte Welt. Diese indessen ist zugleich das absolute Chaos: denn Ordnung schafft erst das „formende" Denken. Es lässt sich auf dem festesten Urgrunde alles Wirkliche nicht bauen, ja es ist nichts mehr darüber auszusagen.

Die wichtigsten der von mir bekämpften Irrtümer und Verwechslungen sind folgende:

1. Die dritte Welt wird öfters als „Datum" genommen und von ihr aus die erste, die wirklich gegebene Welt erst entwickelt. In der Tat aber darf jene nur als unbearbeitbare Grenzvorstellung gelten; sie macht klar, was unter Phänomenalismus verstanden werden muss — und orientiert die psychogenetischen Betrachtungen.

2. Das empirische Ich der ersten Welt, das zu Verständniszwecken konstruierte Bewusstsein der zweiten und das erkenntnistheoretische Subjekt der dritten werden verwechselt, wodurch zahlreiche Widersprüche entstehen. Besonders merklich wird der Unterschied der drei „Ichheiten" durch Folgendes: für jenes empirische Ich und für das „Zweite" gilt der Satz, dass ihre Wahrnehmungen von den „Dingen" getrennt sind; in der dritten Welt dagegen ist alles Bewusstseinsinhalt. Der Grundfehler der Immanenzphilosophie nun ist es, letztere These auch auf die erste Welt anzuwenden.

3. „Erscheinung" wird noch immer häufiger mit „Schein" verwechselt. Tatsächlich aber enthält die erste Welt, die der Erscheinung, alles Leben, alle Wahrheit und alle Werte in sich. Die dritte Welt dagegen, die der absoluten Gewissheit, bietet gar keine Wahrheiten, da sich Urteile über sie nicht fällen lassen.

4. Die zweite Welt, die der analytischen Psychologie und des mechanistischen Atomismus, ist eine Konstruktion. Man thut aber Unrecht, wenn man hier das Adjektiv „willkürlich" einschiebt. Vielmehr konstruieren wir notwendig so, wie wir das All verstehen wollen. Wir dürfen nicht sagen: das Licht „sei" in Wahrheit eine Schwingung des Äthers — oder das Vergleichen bestehe aus einer Assoziation von denundden Organempfindungen mit denundden Bildern; sondern: vorausgesetzt, dass wir das Vergleichen oder das Licht begreifen möchten, müssen wir annehmen, es „wäre" dieses und jenes der Fall.

Es dürfte nützlich sein, die Gebiete scharf zu trennen: die erste Welt gehört dem praktischen Menschen, dem Künstler, dem Forscher; die zweite ausschliesslich dem Philosophen.

5. Die Einwürfe, die gegen den physiologischen Beweis für den Idealismus erhoben werden, suche ich zu widerlegen; ebenso die Angriffe auf den Parallelismus.

Und wie verhält sich all das zu Kants Lehre?

In ihr kreuzen sich zwei Gedankengänge; man muss sie auseindersträhnen, um klar zu sehen. Der erste beginnt bei Plato. Dass es Erkenntnis giebt, wird angenommen; sodann die Bedingungen aufgesucht, unter denen sie möglich ist; und endlich diese Voraussetzungen alles Erfahrens als System der Apriori geordnet. Damit jedoch ist noch nichts darüber gesagt, ob dieses Apriori subjektiv — oder vielleicht, wie die Akademie wollte, mit dem Wesenskern der Welt identisch ist. Zum Phänomenalismus vielmehr führt eine zweite Schlusskette, die — trotz aller Proteste Kants wider die „Anthropologen" — auf „psychologistischen" Voraussetzungen beruht. Ich verfechte hier wie sonst die Ansicht: nur wenn die Kritik in diesem Sinne ungefärbt wird, überzeugt sie und bietet allen Einwürfen Trotz; nur der „psychologistisch" gedeutete Kant liefert die geeignete Grundlage für weiteres Nachsinnen.

Berlin. J. Schultz.

Jacoby, Günther. Herders und Kants Ästhetik. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1907. (X und 348 S.)

Das Buch ist als erster — wenngleich selbständiger — Teil eines grösseren Werkes gedacht, welches Herders Kampf gegen Kant behandeln soll. Dieser Kampf bedarf durchaus einer gründlicheren Bearbeitung, und er verdient grössere Aufmerksamkeit, als ihm bisher von der fachmännischen Philosophie zuteil geworden ist. Es handelt sich in ihm keineswegs nur um einen Gegensatz zwischen gelehrten Büchern: etwa den drei Kritiken einerseits, der Metakritik und der Kalligone andrerseits; sondern es handelt sich um den ganz bestimmten Gegensatz zwischen zwei wissenschaftlichen Lebenskräften, welche beide die Philosophie des 19. Jahrhunderts richtunggebend gestalteten, und die an historischem Schwergewicht einander durchaus ebenbürtig waren. Von diesen Lebenskräften sind die drei Kritiken und Herders Streitschriften nur charakteristische Kennzeichen.

Auf dem Gebiete der Ästhetik dürfte Herder noch am ehesten auch ein entgegenkommendes Interesse von Seiten der Fachgelehrten rechnen. Hier ist es besonders deutlich ersichtlich, dass er, der feinsinnige und liebevolle Kenner alles Schönen dem zwar scharfsinnigen aber doch auch nüchternen, ja hausbackenen Geiste Kants ebenbürtig gegenüber treten konnte. Mit den Fragen der Ästhetik hatte sich Herder von früher Jugend an beschäftigt. So brauchte er im Kampfe gegen Kant nur das systematisch niederzulegen, was er so oder anders schon längst gedacht hatte, und was ausgereift war.

Die allgemeinen Fragen nach den Vorbedingungen für Herders und Kants Ästhetik beschäftigen den ersten Teil des oben genannten Buches. Er enthält fünf Kapitel, die von Herders Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, von der Erfassung des Buchthemas, von der Beurteilung des Herderschen Kampfes im 19. Jahrhundert, von den Gewährsmännern Herders und Kants, und von Herders Ästhetik vor dem Ausbruche des Streites handeln. — Besonderen Wert lege ich auf den Nachweis der Unabhängigkeit der Ästhetik des jungen Herder von Kant, sowie auf die Aufdeckung bestimmter Beziehungen Kants zu Baumgarten und durch Baumgarten zu Mendelssohn. Neu und der üblichen Urteilsweise entgegengesetzt ist auch die Art der Einstellung der Kalligone unter die übrigen Schriften Herders.

Der zweite Teil des Buches enthält eine systematische Darstellung der in der Kalligone enthaltenen Ästhetik. Es war mein Bestreben, die Darstellung dieses zweiten Teiles besonders durchsichtig zu gestalten, um der künftigen Forschung die äusserst mühselige Arbeit einer Durchdringung der Kalligone zu erleichtern. Auch wünsche ich, dass meine Bemühungen dazu hinreichten, der heute üblichen Behauptung ein Ende zu machen, als entspräche der äusseren Gestaltlosigkeit der Kalligone eine innere Systemlosigkeit. Im Gegensatze zu dieser Behauptung versucht das erste Kapitel des zweiten Teiles die allgemeinsten Grundlagen der Herderschen Ästhetik herauszuschälen. Das zweite Kapitel handelt von dem ästhetischen System der Musik; das dritte und vierte von der allgemeinen und besonderen Ästhetik des Lichtsinnes; das fünfte von der Ästhetik der Poesie. Ein sechstes Kapitel sucht das bisher stets übertriebene und verschobene Verhältnis zwischen Herders Ästhetik und seiner Naturphilosophie in richtigere Beleuchtung zu rücken.

Der letzte, dritte Teil des Buches behandelt die Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung der Herderschen Probleme in der Ästhetik Kants. Es bedurfte hierzu einer sorgfältigen Scheidung zwischen dem eigentlich kritizistischen Wesen der Kritik der Urteilskraft, nämlich der Entdeckung des ästhetischen Apriori einerseits, und der den Unterbau jenes Apriori bildenden normalen Ästhetik, nämlich der systematischen Interpretation aller ästhetischen Erlebnisse überhaupt, andrerseits. Nur mit dieser Interpretationsästhetik, nicht mit jenem kritizistischen Gedanken eines ästhetischen Apriori kann Herders Kalligone billig verglichen werden.

In der Interpretation des ästhetischen Erlebens aber zeigt sich Herder als Meister und ist seinem Gegner überlegen. Die Grundfragen der ästhetischen Bedeutsamkeit und Vollkommenheit, die Frage nach der Verbindung des Schönen mit dem Sittlichen, die Frage nach der ästhetischen Naturphilosophie, die Sonderfragen der Musikästhetik, der Poetik, der Rhetorik, der Erhabenheitstheorie und der Theorie des Ideals: alle diese Fragen werden von Herder im Grunde richtiger und tiefer beantwortet als bei Kant.

Am Schlusse des Buches habe ich mich bemüht, in einem Ausblicke das methodische Verfahren Herders und das ihm entgegengesetzte Verfahren Kants in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft der Ästhetik überhaupt zu erfassen. Vielleicht vermögen diese Ausführungen über die Grenzen, die das Buch selbst sich stecken musste, hinauszuleiten. — Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und vier Register sollen nicht nur bei einer gelegentlichen Benutzung des Buches selbst ihren Dienst leisten, sondern vor allem auch ein Studium aller zugehörigen Stellen aus der Kalligone und der Kritik der Urteilskraft ermöglichen.

Königsberg. Günther Jacoby.

Hoffmann, Karl, Dr. phil. Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transscendentalen Idealismus. Bd. LIII der „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", herausgegeben von Dr. Ludwig Stein, Professor an der Universität Bern. Bern, Scheitlin, Spring & Co., 1907. (IV und 68 S.).

Die vorliegende Schrift (sie ist keine Dissertation, wie es möglicherweise den Anschein haben könnte) geht auf persönliche Anregungen zurück, die der Verfasser vor Jahren von dem inzwischen verstorbenen Rudolf Haym erhalten hat, und für die er dem Geiste des Verstorbenen heute noch dankt. Sie hat es sich zum Ziel gesetzt, darzuthun, wie sich der im S. d. tr. Jd. enthaltene ästhetische Idealismus Schellings, der dort — in seinem ersten Stadium — in dem Begriff der Genialität gipfelt, aus der Kr. d. Ukr. entstammenden Gedanken entwickelt hat; zugleich will sie die Umbildungen aufzeigen, welche sich in der Bedeutung der Kantischen Gedanken dadurch vollziehen mussten, dass diese von dem kritischen Idealismus Kants aus durch einen konstruktiven Idealismus Fichtescher Herkunft durchgingen.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste Teil versucht es, den Gehalt der theoretischen und der praktischen Philosophie des S. d. tr. ld., insoweit er für die Absicht des Verfassers in Betracht kommt, knapp zu skizzieren und alsdann zu zeigen, wie in der Teleologie und Kunstphilosophie dieses Systems Kants Prinzip der Zweckmässigkeit wiederkehrt, aber aus einem regulativen Prinzip zu dem für die in Produktionen verlaufende Entwickelung des Selbstbewusstseins konstitutiven Prinzip überhaupt geworden ist.

Eine vergleichende Darstellung von Kants Lehre vom Genie und der Kunstphilosophie im S. d. tr. Id., die das Selbstbewusstsein in der Entwickelungsphase der ästhetischen Produktion, d. i. die geniale Intelligenz, zum Gegenstand hat, ist Aufgabe des zweiten Teils. Der Verfasser gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass Schellings Begriff des Genies bloss eine Wiederholung der Kantischen Genielehre ist, jedoch gleichsam bei gänzlich verschobener Position. Aus dieser Verschiebung der Position resultiert als hauptsächlichster Unterschied der folgende: Die Vereinigung des Sittlich-Praktischen mit dem Theoretischen wird im Sinne Schellings — analog der Umwandlung des Prinzips der Zweckmässigkeit als Modus der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit aus einem regulativen Prinzip in das konstitutive Prinzip überhaupt — durch die Produktion des Genies nicht auf Grund einer symbolischen Übertragung, sondern unmittelbar dargestellt, während nach Kant das Schöne nur das „Symbol" des Sittlichen war und entsprechend durch die ästhetischen Ideen des Genies die sittlichen Begriffe oder Vernunftideen symbolisch dargestellt wurden.

Der dritte Teil unternimmt es zunächst, in Schellings transscendentaler Kunstphilosophie Unstimmigkeiten blosszulegen, die sich daraus ergaben, dass Schelling aus der Ästhetik Kants Gedanken aufzunehmen versucht hat, für die innerhalb des S. d. tr. Id. kein Platz mehr sein konnte. Diese Gedanken sind nach der Ansicht des Verfassers die Lehren von der Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens, vom Schönheitsideal, von dem möglichen Gegensatz zwischen Genie und Geschmack und von der essentiellen Verschiedenheit von Genie und Wissenschaft. Die Erörterung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Genie und Wissenschaft wird notwendig zu einer Erörterung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Philosophie. Es wird versucht, anzudeuten, wie im S. d. tr. Id. und mehr noch innerhalb des bald darauf folgenden eigentlichen Identitätsystems das Grundprinzip der Philosophie und zugleich auch der Gegenstand des Philosophierens selbst ästhetisiert erscheinen. Bereits im S. d. tr. Id. ist die Entwickelung des Selbstbewusstseins nur aus der Tendenz zur künstlerischen Produktion zu begreifen; und durch den Dogmatismus des eigentlichen Identitätssystem hat sich das Wesen der künstlerischen Produktion auf den absolut verselbständigten universalen Seinsprozess übertragen, das gesamte Weltbild zeigt einen Charakter, der ursprünglich der Charakter des Genieprodukts war.

Charlottenburg. Karl Hoffmann.

Willems, C., Dr. Prof. der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus Paulinus-Druckerei. Trier. 1906. 127 Seiten.

Mit Recht hält man die Erkenntnislehre für den Schlüssel zur ganzen Philosophie; denn gerade hier scheiden sich die Wege der philosophischen Forscher, und von dem Standpunkt, den man in der Erkenntnistheorie einnimmt, ist auch die Stellung zu den metaphysischen Fragen bedingt. Wenn daher das Erkenntnisproblem schon von jeher in der Philosophie eine zentrale Stellung einnahm, so wurde es seit Kant geradezu zur alles beherrschenden Disziplin in dem Masse, dass manche Philosophie und Erkenntnislehre für identisch halten. Die Richtung nun, welche die Erkenntnislehre seit Kant eingeschlagen hat, ist die idealistische, und sie liegt den meisten Systemen zu Grunde, welche heute die Philosophie in Deutschland beherrschen.

Die oben angezeigte Schrift will nun diese idealistische Erkenntnislehre in ihren verschiedenen Richtungen zur Darstellung bringen, indem sie untersucht, wie dieselbe sich zu den zwei Hauptfragen des Erkenntnisproblems stellt: 1. Welches ist das Verhältnis der Sinneswahrnehmung zu den Objekten der Aussenwelt? 2. Welches ist das Verhältnis der geistigen Erkenntnis zur sinnlichen? Diese Untersuchung geschieht in der Weise, dass die Hauptvertreter der idealistischen Erkenntnislehre in ihren eigenen Äusserungen vorgeführt, und dann die Grundlage, der Zusammenhang und die Konsequenzen ihrer Anschauungen kritisch gewürdigt werden. Eine besondere Eigenart der Schrift, welche im allgemeinen auf dem Boden der aristotelisch-scholastisehen Philosophie steht, ist die, dass die idealistischen Theorien mit der peripatetischen Auffassung des Erkenntnisproblems beständig in Vergleich gezogen und deren Übereinstimmungen oder Abweichungen charakterisiert werden. Ursprung und Bestimmung der Schrift bedingten eine leicht fassliche Form der Darstellung, damit auch weitere Kreisen die Auffassung des schwierigen Problemes ermöglicht bezw. erleichtert werde.

Trier. C. Willems.

Mitteilungen.

Ein ungedruckter Brief Kants.

Ein in der Berliner Akademieausgabe nicht enthalte Immanuel Kants wird in der No. 39 der „Gegenwart“ (36. Band 72, Herausgeber Dr. Adolf Heilborn, Verlag von Max Leipzig) von Dr. Adolf Kohut mit ausführlicher Einleitung licht. Der Brief ist ein Begleitschreiben zweier Abhandlung („Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ und „Was h im Denken orientieren?“), die der Philosoph 1784 der bei H Spener in Berlin erscheinenden „Berlinischen Monatsschrift“ Die Aufsätze, um die es sich handelt, sind in der erwähnten Mo abgedruckt, und zwar im siebenten Band, erstes Stück, Januar im achten Band, zehntes Stück, Oktober 1786. Das interessante S das sich unter den Autographenschätzen der Königlichen öf Bibliothek in Dresden, und zwar unter den „Ebertiana“ befind Herrn Dr. Kohut von dem Oberbibliothekar zur Verfügung ge hat folgenden Wortlaut:

„Inliegende Stücke überliefere ich, würdigster Freund, liebigsten Gebrauch; gelegentlich wünsche ich wohl zu ve nicht sowohl was das Publicum davon beifallswürdig, sondern desideriren finden möchte. Denn in dergleichen Aufsätzen zwar mein Thema vollständig durchdacht, aber in der Au habe ich immer mit einer gewissen Hinneigung zur Weitläuf kämpfen, oder ich bin sozusagen durch die Menge der Dinge, zur vollständigen Entwicklung darbieten, so belästigt, dass d Weglassen manches Benötigten die Vollendung der Idee, die in meiner Gewalt habe, zu fehlen scheint. Der Wink eines e den und aufrichtigen Freundes kann hierbei nützlich werd möchte ich manchmal wohl wissen, welche Fragen das Public am liebsten aufgelöset wissen möchte.

Nächstens werde ich in zwey von den bisherigen versch Felder ausschweifen, um den Geschmack des gemeinen Wesens forschen. Da ich beständig über Ideen brüte, fehlts mir nicht rath, wohl aber an einem bestimmten Grunde der Auswahl, dem an Zeit, mich abgebrochenen Beschäftigungen zu widmen, da einem ziemlich ausgedehnten Entwurfe, den ich gern vor dem nahenden Unvermögen des Alters ausgeführt haben möchte, bes bin. Meine moralische Abhandlung war etwa 20 Tage vor Mi bei Grunert in Halle, aber er schrieb mir, dass er sie auf die nicht fertig schaffen könnte, und so muss sie bis zu Ostern bleiben, da ich dann von der Erlaubnis, die Sie mir gegeben, Ge machen werde.

Ich bin mit der vollkommensten Hochachtung

Ihr ergebener

I. Kant

Königsberg, den 31. Dezember 1784.“

Berichtigungen.

Auf S. 407,	Z. 14	v. o.	statt Toggart	muss es heissen	Taggart
„ „ 408,	„ 18	„ „	„ 1906	„ „ „	1905.
„ „ 410,	„ 12	„ „	„ Lect.	„ „ „	Sect.
„ „ 410,	„ 3	„ u.	„ Persönichkeit	„ „ „	Persönli
„ „ 411,	„ 18	„ „	„ Mollet	„ „ „	Mollat.

Kantgesellschaft.

Generalversammlung am 22. April 1907.

Die allgemeine Mitgliederversammlung hat statutengemäss am April d. J. in den Räumen des Universitätskuratoriums hier stattunden, nachdem im ersten Heft des laufenden Bandes S. 152 (aus;eben 10. Februar 1907) ordnungsgemäss die Einladung dazu unter gabe der Tagesordnung ergangen war.

Es wurde zuerst die im obengenanntem Heft S. 146—149 abgeckte Jahresrechnung für 1906 abgelegt, und dem Geschäftsführer ens der Versammlung Entlastung erteilt.

Der Antrag auf „eine formelle Änderung der Statuten betr. die eichnung ‚Vorstand' mit Bezug auf das Vereinsgesetz" wurde einamig angenommen; es wurde zum Zweck der definitiven Formulierung bezüglichen Änderungen ein Redaktionsausschuss ernannt, bestehend den Herren Geh. Reg.-Rat G. Meyer, Universitätskurator, und Bibliokdirektor Dr. Gerhard, sowie dem Unterzeichneten, wobei denselben lmacht erteilt wurde, den Statuten die für diesen Zweck passendste mulierung zu geben.

Darauf erfolgte die Wahl der wechselnden Mitglieder des Vertungsausschusses, sowie des Geschäftsführers. Die bisherigen Herren rden wiedergewählt. Darnach besteht die Vertretung der Kantgesellaft für das Jahr 1907 aus folgenden Personen:

Vorstand: der Kurator der Univ., Geh. Reg.-Rat G. Meyer,

übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:
- Professor Dr. Ebbinghaus,
- Professor Dr. Busse,
- Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammler,
- Direktor der Universitätsbibliothek Dr. Gerhard,
- Geh. Kommerzienrat Dr. (h. c.) Lehmann,
- Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Leider ist Professor Dr. Ludwig Busse, welcher der Generalammlung am 22. April beiwohnte, nach dieser einmaligen Betätigung es im Übrigen so warmen Interesses für unsere Gesellschaft uns der versität und der Wissenschaft am 12. September jäh und viel zu früh rissen worden.

Zum Schlusse erfolgte die Verkündigung des Resultates des ersten isausschreibens der Kantgesellschaft: „Kants Begriff der Erkenntnis, lichen mit dem des Aristoteles", sowie die Eröffnung der verschlossenen tel mit den Namen der Preisträger. Das Resultat ist schon im vorigen t S. 268 mitgeteilt worden.

Diese Mitteilung über die Generalversammlung vom 22. April erfolgt jetzt, weil die in derselben beschlossene Änderung der Statuten erst h Erscheinen des vorigen Heftes die Genehmigung seitens des hiesigen tsgerichts gefunden hat, welche bei „Eingetragenen Vereinen" notdig ist. Daher erfolgt der Abdruck der jetzt giltigen Statuten auch in diesem Hefte.

Halle a. S., Ende September 1907.

H. Vaihinger,
Geschäftsführer.

Satzungen der Kantgesellschaft.

(Revidiert 1907.)

Bei Gelegenheit des hundertjährigen Todestages Immanuel Kants — 12. Februar 1904 — hat sich auf Anregung des Professors Dr. Vaihinger-Halle eine Kantgesellschaft gebildet, deren Satzungen in der ersten Mitgliederversammlung am 22. April 1904 beschlossen worden sind und nach den Abänderungen auf Grund der Beschlüsse der Mitgliederversammlungen am 22. April 1905 und am 22. April 1907 folgendermassen lauten:

§ 1.

Die Kantgesellschaft hat ihren Sitz in Halle a. S. und ist dort ins Vereinsregister eingetragen. Sie verfolgt den Zweck, das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten. Sie will dies erreichen:

a) durch Unterstützung eines der Kantischen Philosophie besonders gewidmeten Organs, zur Zeit der seit 1896 bestehenden philosophischen, in zwanglosen Heften erscheinenden Zeitschrift „Kant-studien";

b) durch andere, zur Förderung und Verbreitung der Kantischen Philosophie geeignete Massregeln, so durch Veranstaltung von Preisausschreiben, durch Unterstützung von Publikationen (eventuell auch von Dissertationen) über Kant und die von ihm ausgehende Lehre, durch Verleihung von Ehrengaben an verdiente Kantforscher, durch Stipendien an jüngere Gelehrte (insbesondere an Privatdozenten) Kantischer Richtung oder verwandter Richtungen und dergleichen.

Sollte es jemals an wissenschaftlichen Bestrebungen Kantischer oder verwandter Richtung fehlen, so können die Mittel auch zur Förderung und Unterstützung der Philosophie und ihrer Vertreter im allgemeinen verwendet werden.

§ 2.

Die Unterstützung der jeweils als Vereinsorgan dienenden Zeitschrift erfolgt in erster Linie durch Bereitstellung von Mitteln zur Gewinnung tüchtiger Mitarbeiter und zur Beschaffung sonstiger geeigneter Beiträge. Je nach Umständen kann die Unterstützung der Zeitschrift in anderer Art erfolgen. Die Zeitschrift erhält auf dem Titel den Zusatz „mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben".

§ 3.

Die Verausgabung der vorhandenen Mittel zu den in § 1 Abs. a sowie in § 2 genannten Zwecken ist Aufgabe der Redaktion der Zeitschrift. Sie untersteht in dieser Hinsicht der Aufsicht des Verwaltungs-Ausschusses und hat demselben auf Verlangen jederzeit, insbesondere aber nach dem Abschluss eines jeden Bandes der Zeitschrift, über die statutengemässe Verwendung der Mittel Rechenschaft abzulegen. Die Redaktion empfängt durch die Hand des Geschäftsführers resp. Kassenführers die für ihre Zwecke bewilligten Mittel.

§ 4.

Organe der Gesellschaft sind:

1) der Vorstand,
2) der Geschäftsführer,
3) der Kassenführer, falls ein solcher gewählt wird,
4) der Verwaltungsausschuss,
5) die allgemeine Mitgliederversammlung.

§ 5.

Vorstand der Gesellschaft ist der jedesmalige Kurator der Universität Halle-Wittenberg, oder sein Stellvertreter. Sollte das Amt eines Kurators jemals wegfallen, so tritt an seine Stelle der jedesmalige Rektor oder dessen Stellvertreter. Der Vorstand leitet die Sitzungen des Verwaltungsausschusses, sowie die allgemeinen Mitgliederversammlungen; in dieser Funktion kann ihn der Geschäftsführer in Behinderungsfällen vertreten. Der Vorstand vertritt die Gesellschaft gerichtlich und aussergerichtlich. Wenn in Folge mangelhafter Beteiligung keine Mitgliederversammlungen zu Stande kommen, und wenn für die übrigen Ämter der Gesellschaft sich keine geeigneten Persönlichkeiten finden, so kann der Vorstand allein auch alle übrigen Organe der Gesellschaft auf unbestimmte Zeit vertreten.

§ 6.

Der Geschäftsführer wird in der Mitglieder-Versammlung gewählt. Kommt eine solche nicht zustande, so gilt der bisherige Geschäftsführer als wiedergewählt. Will er das Amt nicht wieder annehmen, so hat der Vorstand das Recht, einer dazu geeigneten Persönlichkeit das Amt bis zur nächsten Mitglieder-Versammlung zu übertragen.

Der Geschäftsführer hat die Korrespondenz der Gesellschaft zu führen, alle auf diese bezüglichen Schriftstücke aufzubewahren und neue Mitglieder zu werben. Er hat ferner die Kasse der Gesellschaft, abgesehen von dem als Kantstiftung (§ 12) bezeichneten Fonds, zu verwalten und insbesondere die Mitgliederbeiträge einzuziehen. Es kann auch ein besonderer Kassenführer von der Mitglieder-Versammlung bestellt werden, der zugleich zum Stellvertreter des Geschäftsführers erannt werden kann.

§ 7.

Der Verwaltungsausschuss besteht in der Regel aus mindestens 7 Personen. Seine ständigen Mitglieder sind: der den Vorsitz führende Vorstand, der Geschäftsführer und der ev. Kassenführer sowie die ordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität Halle, falls sie nicht ausdrücklich ablehnen.

Die anderen wechselnden Mitglieder werden für jedes Jahr in der allgemeinen Mitgliederversammlung durch einfache Stimmenmehrheit gewählt; kommt eine Versammlung nicht zu Stande, so gelten diese bisherigen Mitglieder des Verwaltungsausschusses als wiedergewählt. Nehmen sie das Amt nicht an, so kann der Vorstand geeignete Persönlichkeiten zu Mitgliedern des Verwaltungsausschusses bestimmen. Der Verwaltungsausschuss hat auch das Recht, sich über die Zahl 7 hinaus durch weitere geeignete Personen zu ergänzen.

Der Verwaltungsausschuss, dem der Geschäftsführer und der Kassenführer jederzeit Rechenschaft abzulegen schuldig sind, entscheidet über die Verwendung der verfügbaren Mittel, sowie über alle sonstigen wichtigen allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft. Der Verwaltungsausschuss entscheidet insbesondere über alle von der Gesellschaft einzugehenden Verpflichtungen. Darauf bezügliche Schriftstücke, Verträge u. s. w. werden

Satzungen der Kantgesellschaft.

(Revidiert 1907.)

Bei Gelegenheit des hundertjährigen Todestages Immanuel K
— 12. Februar 1904 — hat sich auf Anregung des Professors Dr. Vaihin
Halle eine Kantgesellschaft gebildet, deren Satzungen in der er
Mitgliederversammlung am 22. April 1904 beschlossen worden sind
nach den Abänderungen auf Grund der Beschlüsse der Mitgliederversa
lungen am 22. April 1905 und am 22. April 1907 folgendermassen lau

§ 1.

Die Kantgesellschaft hat ihren Sitz in Halle a. S. und ist dort
Vereinsregister eingetragen. Sie verfolgt den Zweck, das Studium
Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten. Sie will
erreichen:

a) durch Unterstützung eines der Kantischen Philosophie beson
gewidmeten Organs, zur Zeit der seit 1896 bestehenden phil
phischen, in zwanglosen Heften erscheinenden Zeitschrift „K
studien";

b) durch andere, zur Förderung und Verbreitung der Kantis
Philosophie geeignete Massregeln, so durch Veranstaltung
Preisausschreiben, durch Unterstützung von Publikationen (even
auch von Dissertationen) über Kant und die von ihm ausgeh
Lehre, durch Verleihung von Ehrengaben an verdiente K
forscher, durch Stipendien an jüngere Gelehrte (insbesonder
Privatdozenten) Kantischer Richtung oder verwandter Richtu
und dergleichen.

Sollte es jemals an wissenschaftlichen Bestrebungen Kantis
oder verwandter Richtung fehlen, so können die Mittel auch zur Förde
und Unterstützung der Philosophie und ihrer Vertreter im allgeme
verwendet werden.

§ 2.

Die Unterstützung der jeweils als Vereinsorgan dienenden Zeitsc
erfolgt in erster Linie durch Bereitstellung von Mitteln zur Gewin
tüchtiger Mitarbeiter und zur Beschaffung sonstiger geeigneter Beit
Je nach Umständen kann die Unterstützung der Zeitschrift in andere
erfolgen. Die Zeitschrift erhält auf dem Titel den Zusatz „mit U
stützung der Kantgesellschaft herausgegeben".

§ 3.

Die Verausgabung der vorhandenen Mittel zu den in § 1 Abs. a s
in § 2 genannten Zwecken ist Aufgabe der Redaktion der Zeitschrift.
untersteht in dieser Hinsicht der Aufsicht des Verwaltungs-Ausschu
und hat demselben auf Verlangen jederzeit, insbesondere aber nach
Abschluss eines jeden Bandes der Zeitschrift, über die statutengem
Verwendung der Mittel Rechenschaft abzulegen. Die Redaktion empf
durch die Hand des Geschäftsführers resp. Kassenführers die für
Zwecke bewilligten Mittel.

§ 4.

Organe der Gesellschaft sind:
1) der Vorstand,
2) der Geschäftsführer,
3) der Kassenführer, falls ein solcher gewählt wird,
4) der Verwaltungsausschuss,
5) die allgemeine Mitgliederversammlung.

§ 5.

Vorstand der Gesellschaft ist der jedesmalige Kurator der Univer-
ıt Halle-Wittenberg, oder sein Stellvertreter. Sollte das Amt eines Kurators
nals wegfallen, so tritt an seine Stelle der jedesmalige Rektor oder dessen
ıllvertreter. Der Vorstand leitet die Sitzungen des Verwaltungsaus-
ıusses, sowie die allgemeinen Mitgliederversammlungen; in dieser Funktion
ın ihn der Geschäftsführer in Behinderungsfällen vertreten. Der Vor-
nd vertritt die Gesellschaft gerichtlich und aussergerichtlich. Wenn in
lge mangelhafter Beteiligung keine Mitgliederversammlungen zu Stande
mmen, und wenn für die übrigen Ämter der Gesellschaft sich keine
ıigneten Persönlichkeiten finden, so kann der Vorstand allein auch alle
rigen Organe der Gesellschaft auf unbestimmte Zeit vertreten.

§ 6.

Der Geschäftsführer wird in der Mitglieder-Versammlung ge-
hlt. Kommt eine solche nicht zustande, so gilt der bisherige Ge-
ıäftsführer als wiedergewählt. Will er das Amt nicht wieder annehmen,
hat der Vorstand das Recht, einer dazu geeigneten Persönlichkeit das
ıt bis zur nächsten Mitglieder-Versammlung zu übertragen.

Der Geschäftsführer hat die Korrespondenz der Gesellschaft zu
ıren, alle auf diese bezüglichen Schriftstücke aufzubewahren und neue
tglieder zu werben. Er hat ferner die Kasse der Gesellschaft, abgesehen
ı dem als Kantstiftung (§ 12) bezeichneten Fonds, zu verwalten und
besondere die Mitgliederbeiträge einzuziehen. Es kann auch ein be-
ıderer Kassenführer von der Mitglieder-Versammlung bestellt werden,
: zugleich zum Stellvertreter des Geschäftsführers erannt werden kann.

§ 7.

Der Verwaltungsausschuss besteht in der Regel aus mindestens
Personen. Seine ständigen Mitglieder sind: der den Vorsitz führende
rstand, der Geschäftsführer und der ev. Kassenführer sowie die ordent-
ıen Professoren der Philosophie an der Universität Halle, falls sie nicht
ıdrücklich ablehnen.

Die anderen wechselnden Mitglieder werden für jedes Jahr in der
gemeinen Mitgliederversammlung durch einfache Stimmenmehrheit ge-
hlt; kommt eine Versammlung nicht zu Stande, so gelten diese bisherigen
tglieder des Verwaltungsausschusses als wiedergewählt. Nehmen sie
ı Amt nicht an, so kann der Vorstand geeignete Persönlichkeiten zu
tgliedern des Verwaltungsausschusses bestimmen. Der Verwaltungsaus-
ıuss hat auch das Recht, sich über die Zahl 7 hinaus durch weitere
ıignete Personen zu ergänzen.

Der Verwaltungsausschuss, dem der Geschäftsführer und der Kassen-
ırer jederzeit Rechenschaft abzulegen schuldig sind, entscheidet über die
rwendung der verfügbaren Mittel, sowie über alle sonstigen wichtigen
gemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft. Der Verwaltungsausschuss
scheidet insbesondere über alle von der Gesellschaft einzugehenden Ver-
ichtungen. Darauf bezügliche Schriftstücke, Verträge u. s. w. werden

Sach-Register.

§ 4.

Organe der Gesellschaft sind:

1) der Vorstand,
2) der Geschäftsführer,
3) der Kassenführer, falls ein solcher gewählt wird,
4) der Verwaltungsausschuss,
5) die allgemeine Mitgliederversammlung.

§ 5.

Vorstand der Gesellschaft ist der jedesmalige Kurator der Univer-
t Halle-Wittenberg, oder sein Stellvertreter. Sollte das Amt eines Kurators
als wegfallen, so tritt an seine Stelle der jedesmalige Rektor oder dessen
lvertreter. Der Vorstand leitet die Sitzungen des Verwaltungsaus-
sses, sowie die allgemeinen Mitgliederversammlungen; in dieser Funktion
n ihn der Geschäftsführer in Behinderungsfällen vertreten. Der Vor-
d vertritt die Gesellschaft gerichtlich und aussergerichtlich. Wenn in
ge mangelhafter Beteiligung keine Mitgliederversammlungen zu Stande
men, und wenn für die übrigen Ämter der Gesellschaft sich keine
igneten Persönlichkeiten finden, so kann der Vorstand allein auch alle
igen Organe der Gesellschaft auf unbestimmte Zeit vertreten.

§ 6.

Der Geschäftsführer wird in der Mitglieder-Versammlung ge-
ilt. Kommt eine solche nicht zustande, so gilt der bisherige Ge-
iftsführer als wiedergewählt. Will er das Amt nicht wieder annehmen,
hat der Vorstand das Recht, einer dazu geeigneten Persönlichkeit das
t bis zur nächsten Mitglieder-Versammlung zu übertragen.

Der Geschäftsführer hat die Korrespondenz der Gesellschaft zu
en, alle auf diese bezüglichen Schriftstücke aufzubewahren und neue
glieder zu werben. Er hat ferner die Kasse der Gesellschaft, abgesehen
dem als Kantstiftung (§ 12) bezeichneten Fonds, zu verwalten und
esondere die Mitgliederbeiträge einzuziehen. Es kann auch ein be-
lerer Kassenführer von der Mitglieder-Versammlung bestellt werden,
zugleich zum Stellvertreter des Geschäftsführers erannt werden kann.

§ 7.

Der Verwaltungsausschuss besteht in der Regel aus mindestens
ersonen. Seine ständigen Mitglieder sind: der den Vorsitz führende
stand, der Geschäftsführer und der ev. Kassenführer sowie die ordent-
en Professoren der Philosophie an der Universität Halle, falls sie nicht
lrücklich ablehnen.

Die anderen wechselnden Mitglieder werden für jedes Jahr in der
emeinen Mitgliederversammlung durch einfache Stimmenmehrheit ge-
ilt; kommt eine Versammlung nicht zu Stande, so gelten diese bisherigen
glieder des Verwaltungsausschusses als wiedergewählt. Nehmen sie
Amt nicht an, so kann der Vorstand geeignete Persönlichkeiten zu
gliedern des Verwaltungsausschusses bestimmen. Der Verwaltungsaus-
iss hat auch das Recht, sich über die Zahl 7 hinaus durch weitere
gnete Personen zu ergänzen.

Der Verwaltungsausschuss, dem der Geschäftsführer und der Kassen-
er jederzeit Rechenschaft abzulegen schuldig sind, entscheidet über die
wendung der verfügbaren Mittel, sowie über alle sonstigen wichtigen
emeinen Angelegenheiten der Gesellschaft. Der Verwaltungsausschuss
cheidet insbesondere über alle von der Gesellschaft einzugehenden Ver-
chtungen. Darauf bezügliche Schriftstücke, Verträge u. s. w. werden

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

Verfasser besprochener Novitäten.

In der Interpretation des ästhetischen Erlebens aber zeigt sich Herder als Meister und ist seinem Gegner überlegen. Die Grundfragen der ästhetischen Bedeutsamkeit und Vollkommenheit, die Frage nach der Verbindung des Schönen mit dem Sittlichen, die Frage nach der ästhetischen Naturphilosophie, die Sonderfragen der Musikästhetik, der Poetik, der Rhetorik, der Erhabenheitstheorie und der Theorie des Ideals: alle diese Fragen werden von Herder im Grunde richtiger und tiefer beantwortet als bei Kant.

Am Schlusse des Buches habe ich mich bemüht, in einem Ausblicke das methodische Verfahren Herders und das ihm entgegengesetzte Verfahren Kants in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft der Ästhetik überhaupt zu erfassen. Vielleicht vermögen diese Ausführungen über die Grenzen, die das Buch selbst sich stecken musste, hinauszuleiten. — Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und vier Register sollen nicht nur bei einer gelegentlichen Benutzung des Buches selbst ihren Dienst leisten, sondern vor allem auch ein Studium aller zugehörigen Stellen aus der Kalligone und der Kritik der Urteilskraft ermöglichen.

Königsberg. Günther Jacoby.

Hoffmann, Karl, Dr. phil. Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transscendentalen Idealismus. Bd. LIII der „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", herausgegeben von Dr. Ludwig Stein, Professor an der Universität Bern. Bern, Scheitlin, Spring & Co., 1907. (IV und 68 S.).

Die vorliegende Schrift (sie ist keine Dissertation, wie es möglicherweise den Anschein haben könnte) geht auf persönliche Anregungen zurück, die der Verfasser vor Jahren von dem inzwischen verstorbenen Rudolf Haym erhalten hat, und für die er dem Geiste des Verstorbenen heute noch dankt. Sie hat es sich zum Ziel gesetzt, darzuthun, wie sich der im S. d. tr. Jd. enthaltene ästhetische Idealismus Schellings, der dort — in seinem ersten Stadium — in dem Begriff der Genialität gipfelt, aus der Kr. d. Ukr. entstammenden Gedanken entwickelt hat; zugleich will sie die Umbildungen aufzeigen, welche sich in der Bedeutung der Kantischen Gedanken dadurch vollziehen mussten, dass diese von dem kritischen Idealismus Kants aus durch einen konstruktiven Idealismus Fichtescher Herkunft durchgingen.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste Teil versucht es, den Gehalt der theoretischen und der praktischen Philosophie des S. d. tr. Id., insoweit er für die Absicht des Verfassers in Betracht kommt, knapp zu skizzieren und alsdann zu zeigen, wie in der Teleologie und Kunstphilosophie dieses Systems Kants Prinzip der Zweckmässigkeit wiederkehrt, aber aus einem regulativen Prinzip zu dem für die in Produktionen verlaufende Entwickelung des Selbstbewusstseins konstitutiven Prinzip überhaupt geworden ist.

Eine vergleichende Darstellung von Kants Lehre vom Genie und der Kunstphilosophie im S. d. tr. Id., die das Selbstbewusstsein in der Entwickelungsphase der ästhetischen Produktion, d. i. die geniale Intelligenz, zum Gegenstand hat, ist Aufgabe des zweiten Teils. Der Verfasser gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass Schellings Begriff des Genies bloss eine Wiederholung der Kantischen Genielehre ist, jedoch gleichsam bei gänzlich verschobener Position. Aus dieser Verschiebung der Position resultiert als hauptsächlichster Unterschied der folgende: Die Vereinigung des Sittlich-Praktischen mit dem Theoretischen wird im Sinne Schellings — analog der Umwandlung des Prinzips der Zweckmässigkeit als Modus der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit aus einem regulativen Prinzip in das konstitutive Prinzip überhaupt — durch die Produktion des Genies nicht auf Grund einer symbolischen Übertragung, sondern unmittelbar dargestellt, während nach Kant das Schöne nur das „Symbol" des Sittlichen war und entsprechend durch die ästhetischen Ideen des Genies die sittlichen Begriffe oder Vernunftideen symbolisch dargestellt wurden.

Band XII. Heft 3 u. 4.





KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
A. RIEHL, F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1907.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

Au... ben zum 15. ...tober 1907.

INHALT.

